

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א



בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ש"פ שמות

הי' תהא שנת אראנו נפלאות

גליון י"ד (תק"ע)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסר חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

תהא שנת אראנו נפלאות

שנת חמשת אלפים שבע סאית: חמשים זאת לבריאה

ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

לזכות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות

★

נדפס ע"י
הרה"ת ר' זאב מאיר וזוגתו מרת דבורה חי' רייזיל שיחיו
ובנם אהרן שיחי'
קדנר

לזכות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות

★

נדפס ע"י
הרה"ת ר' כתרילאל וזוגתו מרת חנה עלשא שיחיו
ובנם בן ציון שיחי'
שם טוב

לזכות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות



ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו
ומכלל ישראל וינהיג את כולנו מתוך בריאות הנכונה,
ונזכה בקרוב ממש לביטול גזרת "מיהו יהודי",
ושיתקים דידן נצח בכל, עד לדידן נצח הכללי -
ונזכה בקרוב ממש לעלות, כל בני שליט"א,
קוממיות לארצינו הקדושה, ומלכנו בראשינו,
בהתגלות מלך המשיח - נאו!



ל ק ו ט י ש י ח ו ת

מדת הבטחון

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש שבת זו (סע"י ב) מביא דבר המדרש על הפסוק "וירא יעקב מאד ויצר לו" - "ר' פנחס בשם ר' ראובן, שני בני אדם הבטיחו הקב"ה ונתייראו הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב: ואמר לו הקב"ה והנה אנכי עמך, ובסוף נתיירא שנאמר וירא יעקב, הבחור שבנביאים זה משה.. וא"ל הקב"ה כי אחי עמך ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותי, אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתיירא", ומביא דפליגי מפרשי המדרש בכוונת המאמר, דיש מפרשים שזהו שבחם של יעקב ומשה, דאעפ"י שהובטחו מאת ה', מ"מ לא סמכו על ההבטחה כי יראו שמא גרם החטא (ברכות ד, דא) ושוב אינם ראויים לקיום הבטחה זו, אבל יש מפרשים שכוונת המדרש הוא ש"אין ללמוד מהם, שהי' ראוי שלא לירא", אלא להיות נכון לבו בטוח בה' עי"ש, ומבאר אח"כ בארוכה התוכן דענין "בטחון" שהו"ע של עבודה ויגיעה מצד האדם שסומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן כזה שמטיב עמו גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה עי"ש.

ויש להעיר בזה גם במ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ז וז"ל: ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל מעלות המדות עד שלא תפחיתהו פחיתות שהרי שלמה המלך עליו השלום העיד עליו הכתוב בגבעון נראה ה' אל שלמה ומצינו לו פחיתות מדות... וכן מצינו בשמואל שפחד משאול, וביעקב שפחד מפגישת עשו, אלו המדות וכיוצא בהן הן מחיצות בין השי"ת עם הנביאים כו' עכ"ל, דמוכח מזה דגם לדעת הרמב"ם הי' בזה ענין לחסרון, וכמ"ש בפ"י חסד לאברהם שם שלא הי' לשמואל לפחד מאחר שהשי"ת הי' עמו, וכן יעקב לא הי' לו לפחד מאחר שהשי"ת אמר לו כי לא אעזבך וגו'.

והנה בחסד לאברהם ממשיך להקשות שם ע"ז דמסכת ברכות (שם) אמרינן רב יעקב בר אידי רמי כתיב ותנה אנכי עמך ושמרתך

בכל אשר תלך (בראשית כח, טו) וכתוב ויירא יעקב מאד (שם לב, ז) אמר שמא יגרום החטא כדתניא וכו', משמע מזה שבדין הי' מפחד, וכן בנוגע לשמואל איתא בפסחים ח, ב, והאמר ר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין כו'? היכא דשכיח היזיקא שאני שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר הי' עגלת בקר כו' עיי"ש, משמע מזה שהי' זה אצל שמואל כהוגן, כי אילו הי' זה קצר בבטחונו הי' התשובה אליו אני אמית ואחי' וגו' או כדומה לו כמו שהשיב למשה רבינו כשאמר כבד פה וכבד לשון אנכי ובאתה התשובה מי שם פה לאדם וגו', ואחר שבדין היו מפחדים למה חשב הרמב"ם כאן פחדם אלו אלו למיעוט בטחון ולפחיתות המדות? ולא תירץ ע"ז.

ולפי השיחה יש לתרץ. קושייתו בפשטות דכוונת הרמב"ם ביעקב לא שייך לקושיית הגמ' בברכות, דשם הקשה הגמ' דמאחר שהבטיחו הקב"ה בפרט שישמרהו למה הי' ירא מעשו, וכי לא האמין ח"ו בדבר הי' וע"ז תירץ בגמ' שהי' ירא שמא גרם החטא היינו שהבטחת הקב"ה היתה על תנאי שלא יגרום החטא, אבל הרמב"ם מתכוון לענין אחר, דאף אם ההבטחה המיוחדת אליו נתבטלה מ"מ הרי לא גרע מאילו לא הבטיחו הקב"ה כלל, והרי הי' צריך להיות אצלו מדת הבטחון דאף אם אינו ראוי לזה, מ"מ התעוררות הבטחון עצמו פועלת שהקב"ה מטיב עמו, ועד"ז כוונת הרמב"ם בשמואל אינו שייך להמבואר בפסחים שם, דקושיית הגמ' היא למה פחד הלא שלוחי מצוה אינן ניזוקין כמו שהבטיחה תורה ולא יחמוד איש ארצך וגו' ותירץ דבאופן ששכיח היזיקא ליכא הבטחת התורה, אבל כוונת הרמב"ם היא דמ"מ אף דליכא כאן הבטחה מיוחדת מ"מ הי' צ"ל אצלו מדת הבטחון, דכנ"ל הנה זה עצמו פועל באופן דמדה כנגד מדה אפילו באופן דעפ"י טבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקב"ה שאינו מוגבל בחוקי הטבע כמבואר בהשיחה, ולכן שפיר סב"ל להרמב"ם שהי' זה אצלם שלא כהוגן, ועיי' בס' קובץ מאמרים להגרי"א וסרמן הי"ד ע' כ"א.

והנה הגרא"ו שם כתב בענין זה דלולי דברי הרמב"ם הי' אפשר לומר עפ"י המבואר במנחות, כשעלה משה למרום, הראהו הקב"ה חכמי כל דור ודור והראהו את ר"ע ותלמידיו א"ל שתוק כך עלה במחשבה לפני ע"כ, והתשובה הזאת סתומה לכאורה, אבל בשל"ה (תשוב"כ ר"פ בראשית) ביאר לפי מ"ש בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין ראה שאין העולם מתקיים שיתן מדת הרחמים למדת הדין, והטעם דעלה במחשבה לברוא במדה"ד דהאדם קודם שיבא האדם לעוה"ז נפשו גנוזה במרום ומתענגת על זיו השכינה אלא שהוא נחמא דכיסופא ולזה צריך לבוא לעוה"ז

לכחוס מלחמת היצר וכאשר ינצח במלחמה זו אזי בדין הוא שיטול שכרו, ולתכלית זאת צריך שיתנהג העולם במדה"ד דאם יתנהג במדת הרחמים הדר הו"ל נהמא דכיסופא ואין תועלת כלל בביאת האדם בעוה"ז, אלא שראה שאין העולם מתקיים לכן ההכרח לשנתף עמו מדה"ר, וכ"ז בכל אדם אבל בר"ע וחבריו אפשר להתנהג במדה"ד כי גם במדה זו יוכלו להתקיים, וע"כ מתנהגין עמהן במדת הדין גמורה בלי שיתוף רחמים כלל, וזהו מה שהשיב הקב"ה כך עלה במחשבה לפני, עכ"ד השל"ה, ולפי"ז מבאר שם דכ"ש ביעקב ושמואל שהיו גדולים הרבה יותר מר"ע וחבריו התנהגו עמהם במדה"ד ולא במדה"ר, וא"כ לא שייך אצלם מדת הבטחון, דמדה זו אין לה מקום כלל אילו התנהג העולם במדה"ד גמורה, ובטחון אינו שייך אלא שיבטח האדם ברחמי השי"ת, א"כ לא הי' יעקב לבטוח בחסדי ה' אלא במה שהבטיחו הקב"ה בפירוש, וע"ז הי' ירא שמא יגרום החטא, ומסיים דקשה לומר כן שהרי מצינו גבי דוד המלך שהי' בוטח בחסדי ה' אף שג"כ הי' גדול יותר מר"ע, עכ"ד.

ובפשטות תמיהה גדולה לומר דבר זה דאצל צדיקים וכו' לא שייך מדת הבטחון אלא במה שהבטיחם ה' בפירוש, ולפי ביאור השיחה דע"י **עבודתו** של האדם במדת בטחון הנה מצד **מדה כנגד מדה** מטיבין לו כו' (וזהו כעין ענין של **שכר** וכו') מובן דזה שייך בכאו"א מישראל, כיון שא"י סתם מצד הרחמים, וראה לקו"ש חלק כ"ו פרשת בשלח (ב') בענין מדת הבטחון.



פעולת תומ"צ בטבע דוקא

בלקו"ש פי' ויחי (סע"י ג') מבאר דבזה שפעולת התומ"צ צ"ל **בטבע העולם** אפשר לבאר בשני אופנים: א) זהו מצד גדרי הטבע, כי חוקי הטבע עצמם הם בריאתו של הקב"ה, וכמבואר בר"ן "שחפץ השי"ת ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה שאפשר והטבע יקר בעיניו ולא ישנהו אלא לצורך הכרח", ולכן אין רצונו של הקב"ה שקיום התומ"צ יהי' באופן שיתבטלו חוקי הטבע, ב) זהו מצד גדר התומ"צ גופא, כלומר ענין של תומ"צ הוא לפעול בטבע העולם ולא לשנותו, וממשיך לבאר דבזה פליגי רב נחמן ורב יצחק עיי"ש.

והנה ידוע דברי הרד"ק (מלכים ב' ד, ז) שהביא מתוספתא דאותו

שמן שנתברכה אשת עובדיי הי' פטור ממעשר דמן ניסא הוא, ופשטות הטעם בזה נקטו באחרונים משום דלא ניתנו קיום תומ"צ אלא בדברים טבעיים, וכמ"ש בשו"ת קב חיים סי' ע"א ובס' פרדס יוסף פי' וארא ז, כא, ופי' ויקהל לח, כז, וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 361, ובס' בית אהרן חלק ח' ע' תפ"ד ועוד. דלפי אופן הב' מובן כיון דקיום תומ"צ הוא לפעול רק בטבע ולא בנס, אבל לפי אופן הא' אם ההגבלה הוא מצד הטבע, אבל מצד הגדר דתומ"צ עצמו ליכא הגבלה זו ושייך קיום תומ"צ אפילו בנס, אי"כ כאן לאחר שקרה הנס והי' שמן למה ליכא חיוב מעשר בשמן זה?

ואפ"ל דלאופן האי י"ל כמ"ש בכלי חמדה פי' ויקהל (אות הי') דכיון דאותו השמן שהי' לה מקודם הי' כבר מעושר, רק דאותו השמן הנוסף לא הי' מעושר, וכיון דע"י הנס נתברך ונעשה משמן המועט מרובה לא חל עליו חובת מעשר כיון דבא משמן המעושר, וע"י גם בשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"א סי' פ"ד משום דאי"ז פרי הארץ, וע"י עוד בבית יצחק חאהע"ז ח"יב בתחילתו, ובס' ברכת אהרן על מסכת ברכות מאמר י', ובס' נפש ח"י להגר"ר מרגליות או"ח סי' ר"ד סעי' ט' וסי' רצ"ב סעי' ב' בענין זה, ובס' מקראי קודש חנוכה סי' ג' ועוד.



גואל ראשון הוא גואל אחרון

הרב יששכר דוד קלוזנר
נחלת הר חב"ז, אה"ק

בלקו"ש שמות תשמ"ט מבאר במ"ש רש"י עה"פ [שמות ד, כ] "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור" וגו' - "חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו שנאמר עני רוכב על חמור". עכ"ל.

ומקשה, דבפרקי דר' אליעזר (פלי"א) [שם המקור של דרש זה שבפרש"י], הלשון הוא: "שעתיד בן דוד לרכוב עליו", ולמה רש"י משנה, שבמקום "בן דוד" כותב "מלך המשיח", ובמקום "לרכוב עליו" כותב "להגלות עליו"?

ומבאר, שבפדר"א כוונתו למנות את כל מעלותיו של החמור (ע"ש

סי"ג) וכו', ולכן הסתפק בלשון הכתוב שנאמר בו "עני רוכב על חמור", וכינהו בשם "בן דוד", משא"כ כוונת רש"י כאן היא לבאר הקשר דחמור זה לנדודי, שבחמור המיוחד הזה נרמזת התשובה על סירובו של משה לקבל את השליחות; שבנוגע לטענתו (הבי) "ביד אחר שתראה לשלוח שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד" (רש"י ד, יג) - רמז לו הקב"ה "והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", היינו שאין הם שני ענינים וגאולות נפרדות, אלא שהגאולה העתידה ע"י מלך המשיח, הריהי המשך לגאולה זו דיצי"מ שעל ידי משה, והגאולה העתידה, והתגלות מלך המשיח תלוי בכחו של משה ופעולתו בגאולת מצרים.

- ולכן לא מספיק לומר סתם "שעתיד בן דוד לרכוב עליו", כי לשון זו אין בה משמעות מיוחדת בקשר **לגאולת ישראל**, שהרי אפשר שכן דוד ירכוב עליו בכלל (לא בתור מושיעם של ישראל), דאף שגם זה מורה שהוא חמור מיוחד, שכן דוד רגיל לרכוב על חמור זה דוקא, מ"מ אינו שייך לענין הגאולה דוקא, ולכן מדייק רש"י "שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", היינו שהחמור שייך אליו (א) בתור "מלך המשיח" (ולא רק בתור "בן דוד"), ועוד זאת (ב) בקשר למעשה הגאולה, "להגלות עליו" (לא רק בשביל "לרכוב עליו") עכ"ל בסעי' ה. ע"ש באורך. [ע"י לקו"ש ויגש תנש"א הערה 6: "אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה - שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון" (אוה"ח ויחי מט, יט)].

ולכאוי יש לדייק; דבשלמא הא דרש"י שינה מלשון הפדר"א דבמקום "**לרכוב עליו**" כתב "**להגלות עליו**", מובן היטב שזה בשביל להדגיש הקשר למעשה הגאולה [וזה אינו מבטא המילים "**לרכוב עליו**"], משא"כ "**בן דוד**", שבפדר"א, הרי משמע בהחלט שזה קאי על מלך המשיח, והרי רש"י לכאוי לא הי' צריך לשנות זאת מהפדר"א והי' מסתפק לכתוב "שעתיד בן דוד להגלות עליו", והי' משמע בהחלט שחכוונה להדגיש הקשר למעשה הגאולה? וגם למה כתב "**להגלות**", ולא "**לבווא**", כלי הרגיל בכ"מ **ביאת** המשיח, ע"י רמב"ם הי' תשובה פ"ג הי"ו ועוד?

והנראה בזה לפענ"ד, בהקדם [מ"ש בכללי רש"י (רפטי"ז) עפ"ד השלי"ה ש"בכל דבור ודבור של רש"י יש בו ענינים מופלאים" - שמן הענינים ה"מופלאים" שניתן למצוא בפרש"י הוא הבהרות והארות בעניני הלכה, אותן מוצאים לאחר עיון והעמקה בלשון רש"י, ע"ש]: דהנה כ"י הרמב"ם (בהלי מלכים פי"א הי"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תושב"כ ושבע"פ, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת

שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי" עכ"ל.

ויליע, מנין המקור לרמב"ם בענין ב' הדרגות (ותקופות) האלו של "בחזקת משיח" ו"משיח בודאי"?

ונראה עפמ"ש בפסיקתא רבתי (פלי"ז) דקומי אורי: "שנו רבותינו, בשעה שמלך המשיח נגלה, בא ועומד על הגג של בית המקדש, והי משמיע להם לישראל ואומר להם, ענוים הגיע זמן גאולתכם, ואם אין אתם מאמינים, ראו באורו שזרח עליכם, שנאמר קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח" עכ"ל. [וכ"ה בילקוט שמעוני (ישעי' רמז תצט) ובשינוי, עי' בזה מ"ש בארוכה בגליון תקנ"ח בתחלתו עש"ה].

והנה לדעת הרמב"ם משיח בונה מקדש [ראה לקו"ש חלק יב עי' 218 מקורו של הרמב"ם] - וזה דמשיח בונה מקדש, הכוונה בזה שהוא בגדר "בחזקת משיח", ועיי' בנין ביהמ"ק "נגלה" להיות "משיח בודאי" - כמ"ש בלקו"ש חלק יח (עי' 281 הערה 66): "כי דוגמתו נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח, [א] לפני שיבנה ביהמ"ק - שאז עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש וענינו ילחם מלחמות. . [ב] כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נייע [אגרות קודש חלק א סי' קל] בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" . . דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאי' הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאי' "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" (מגילה יז, ב) - (משיח בודאי)". עכ"ל (מלבד החצ"ר). ועי' ד"ה גדול יהי כבוד הבית. גוי' [בקונטרס נחמו נחמו - תשי"ג] בסעי' יב, שכתב: "שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהי' בחזקת משיח") הוא בנין ביהמ"ק" עכ"ל.

ועי' גי"כ לקו"ש חלק כח (עי' 135) שמדייק במ"ש הרמב"ם בספ"ג דהלי' פרה אדומה, דפרה אדומה "העשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אמון כן יהי רצון" עכ"ל - וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר שליט"א שם בהערה 33 (ובשוה"ג שם): "עפ"ז יומתק שנקט הרמב"ם - לי' "מהרה יגלה (ולא - "יבוא" כלשון הרגיל בכ"מ ביאת המשיח, וכ"ה לשון הרמב"ם הלי' תשובה פי"ג ה"ו, הלי' נזירות פי"ד הי"א, הלי' מלכים רפי"א פי"ב ה"ב וכו') - כי גילוי המשיח מורה על המצב ד"משיח ודאי", שזהו דוקא לאחרי בנין ביהמ"ק כו' (רמב"ם הלי' מלכים פי"א הי"ד), ומכיון שלעשיית האפר צ"ל ביהמ"ק (ראה רמב"ם הלי' פרה אדומה פי"ד הי"ה), הרי שבשביל עשיית האפר צ"ל "מהרה יגלה" דוקא" עכ"ל.

הרי מבואר מכ"ז בהדיא שהמעבר שבין "חזקת משיח" ל"משיח בודאיי" תלוי בבנין ביהמ"ק, כי דוקא **לאחרי** בנין ביהמ"ק מתחיל להיות "משיח בודאיי", ועיי' ג"כ לקו"ש חלק כב (ע' 213 הערה 17), ובאורך בשיחת שמה"ח אלול תשל"ה.

והנה אאזמו"ר הגאון בעל "משנה שכיר" הי"ד כתב בספרו "אם הבנים שמחה" (פ"ג אות פ, מאמר "מקדש ה'"), לאחר שהביא לשון הפסיקתא הנ"ל: "וכתב שם בביאור זרע אפרים לרבינו ר' אפרים זלמן מרגליות וז"ל: "עומד על הגג של ביהמ"ק, בירושלמי דמעשר שני [פ"ה ה"ב] הובא בתיו"ט שם, שבנין ביהמ"ק יהי ארבעים שנה קודם לביאת המשיח, ולפ"ז אי"ש עומד על הגג של ביהמ"ק בפשיטות", עכ"ד, הרי בפירוש דבנין ביהמ"ק דלמטה יהי קודם ביאת המשיח עכ"ל אי"ז.

ברם בלשון הפסיקתא יש לדקדק טובא, דלמה כתב //בשעה שמלך המשיח נגלה, בא ועומד" וכו', דלכאוי' הול"ל "בשעה שמלך המשיח בא, עומד על הגג של ביהמ"ק" וכו' - דלכאוי' תיבת "נגלה" מיותרת היא?

והנראה בזה עפ"י שבלקו"ש חלק ט (ע' 380-381): "און דורך דעם, מקרב זיין און **מגלה** זיין די גאולה האמיתית והשלימה עיי משיח צדקנו". (ובהערה ו' שם): במדב"ר (פ"א, ב) נגלה ונכסה, וברמב"ם הלי מלכים ספ"א "בחזקת כוי' בודאיי". ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע הידוע בביאור לי' מארז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא". עכ"ל.

ועיי' ג"כ לקו"ש חלק יד (ע' 476) בהערה ד"ה משיח: ". ומשי"כ בירושלמי מע"ש פ"ה, ה"ב "קודם למלכות ב"ד", י"ל מלכות שלימה, על כל ישראל, שזה בא לאחר קיבוץ גלויות דוקא, כפשוט . " עכ"ל, [וראה לקו"ש חלק כח הנ"ל].

ומעתה יבואר היטב לשון הפסיקתא, דבאמת רק **משיח בלבד** יבנה מקדש, אלא דלפני ביהמ"ק הוא בבחי' "מכוסה" - "**בחזקת** משיח", ולאחר **שהוא** יבנה אותה "**נגלה**" (להיות "משיח בודאיי" - ואז) "בא ועומד על הגג של ביהמ"ק" **שהוא** בנה אותה מקודם, ודלא כמ"ש הזרע אפרים ואם הבנים שמחה הנ"ל.

ולפ"ז נראה דדברי הפסיקתא הללו הם **המקור** של הרמב"ם בענין ב' התקופות והדרגות שבמשיח ("בחזקת" - "בודאיי"), ושהמעבר שבין "בחזקת" ל"בודאיי" הוא לאחר בנין ביהמ"ק דוקא.

ומעתה יבואר גם למה הרמב"ם כתב סימני "**בחזקת** משיח" - דלכאוי' איזה תועלת יש בזה לדעת ולומר על אחד מזרע בית דוד

שהוא **"בחזקת משיח"**, והרי **"אין עדיין ודאות"** (לשון אדי"ש חט"ו ע' 493) שהוא המלך המשיח (**בודאי**) [וא"כ למה יהי מקום לאכזבות ח"ו, וכפי שכי בסוף ההלכה (בנוסח בלתי מצונזר): "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאין זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו"], ולכא"ו הי' צריך ליתן רק סימני **"משיח בודאי"** בלבד? וכמו"כ לאיזה תועלת אמר רע"ק על בן כוזיבא המלך (רמב"ם שם הי"ג) שהוא המלך המשיח (**"בחזקת"**, כמ"ש כ"ק אדי"ש במ"א)? ואמנם אח"כ כיון שנהרג נודע להם שאינו" (לשון הרמב"ם שם).

- אלא מפני שרק **משיח בלבד** בונה מקדש [י"כי אחר לא יעשה זה" - לשון לקו"ש חט"ו ע' 493], והמשיח שבונה מקדש אינו אז **"משיח בודאי"**, א"כ יוצא שרק **"בחזקת משיח"** בונה מקדש, ולכן צריכים לדעת מיהו **"בחזקת משיח"** כדי שיוכל לבנות ביהמ"ק. ולפ"ז מובן גם למה רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא מלך המשיח (בחזקת) ודו"ק.

ומעתה יבואר היטב למה רש"י משנה מלשון הפדר"א ולא כתב **"בן דוד"** אלא **"מלך המשיח"**, דכיון שכוונתו לאשמעין משמעות מיוחדת בקשר **לגאולת ישראל**, שהגאולה העתידה ע"י מלך המשיח הריהי המשך לגאולה זו דיצי"מ שע"י משה, והתגלות מלך המשיח תלוי בכחו של משה ופעולתו בגאולת מצרים, א"כ **"בן דוד"** אינו מבטא מספיק הקשר המיוחד לגאולת ישראל, כי **"בן דוד"** אינו אלא דרגת **"בחזקת משיח"** בלבד כמ"ש באגרות קודש - אדמו"ר מוהרש"ב הנ"ל [סי' קל], ו**"בחזקת משיח"** גדרו הוא ש"אין עדיין ודאות" (לשון לקו"ש חט"ו ע' 493) שהוא הוא המשיח, וכמו שכי הרמב"ם שם (בנוסח הבלתי מצונזר): ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה" וכ"ו - ולכן כתב רש"י **"מלך המשיח להגלות עליו"** שהכוונה ל"משיח בודאי".

ולפי הנ"ל נתוסף משמעות עמוקה ביותר במ"ש רש"י **"להגלות עליו"** - שהכוונה **לגילוי המשיח שמורה על המצב ד"משיח ודאי"** [כמ"ש בלקו"ש חלק כח הנ"ל], ע"ד שכתב הרמב"ם בנוגע לפ"ה אדומה הנ"ל ש"העשירית יעשה המלך המשיח מהרה **יגלה**" וכ"ו - כי **"בשביל עשיית האפר צ"ל "מהרה יגלה דוקא" כנ"ל באורך, וע"ד דאיתא בפסיקתא רבתי הנ"ל: "בשעה שמלך המשיח נגלה" וכ"ו, שהכוונה "נגלה" להיות "משיח בודאי"**. - כנ"ל, וא"ש מאד למה לא כתב רש"י **"לבוא עליו"**, ודו"ק.

בהמ"ז בלא זימון

הרב משה לברטוב
תושב השכונה

בלקוויש חיי"ד ע' 305 נדפס תשובת כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין לברך-ביהמ"ז בחתונות מבלי לחכות על שבע ברכות, ומצדד להיתר מכמה טעמים.

והנה בהמכתב מדובר בענין שבע ברכות, אך נוהגים ברוב פעמים לברך בזימון תחת עשרה, אך עיין בשו"ע ס"י קצ"ג (המצויין בהמכתב) בסעיף א' שנפסק בפשטות שבאם כשיברכו בעשרה יגרמו קפידת תבעה"ב יכולים לברך במזומן. אך זה ודאי לא יאות עבדי כשמברכים בלא מזומן, אך אם זה גם ג"כ קשה (למצוא מזומן) הנה מצאתי בספר לקוטי מהרי"ט מר' יו"ט נעטיל על ברכות הנהנין ונט"י של אדמוה"ז, בהוספות בסוף הספר, בלקוטים נחוצים אות מ"ב שמביא מאומץ יוסף דבסעודות גדולות שמאריכים מאוד ויש כאלו שקשה לחם האריכות אז יש היתר לברך בלא זימון.

★ ★ ★

ח ס י ר ו ת

הערה בלקו"ת

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בלקווי"ת פ' אמור לה, א מביא מויקרא רבא פ"ז כ"ד "משל לבני מדינה שעשו שלש עטרות למלך, מה עשה המלך הניח בראשו אחת ושתים בראש בניו".

בהנחת כ"ק אדמה"א מהמאמר הנדפס בסח"מ תקס"ב-א ע' קעד

"משל למלך **שעשה** שלשה עטרות שנים נתן לבניו והג' עשהו עטרה לראשו" שם ע' קעו מוסיף כ"ק אדהצ"צ בגוכתי"ק "למלך **שעשו לו בני המדינה**".

בהנחת הר"מ בן אדה"ז מהמאמר שנדפס בסה"מ תקסב-ב ע' תכ "משל למלך **שעשה** ג' עטרות ונתן ב' לבניו וא' לעצמו".

המאמר עם הגהות והוספת הצ"צ שנדפס בדרך מצותיך דף קנג, ב (שנדפס מגוכתי"ק) הוא כמו שנדפס בלקו"ת הני"ל וכ"ה בהגהת הצ"צ בתקס"ב ע' שז, ובאוה"ת ויקרא-ג ע' אינט, באוה"ת משפטים ע' איקע.

בסה"מ תרנד ע' רמה "משל למלך שעשו לו בני המדינה".

המאמר הני"ל כמו שהוא בסה"מ אדה"א בסה"מ ויקרא-ב ע' תקלג "כמשל למלך **שציוה לעשות** שלשה עטרות שנים נתן לבניו (העטרה הג' עשהו עטרה לראשו". ושם ע' תקסד "**שעשה**".

המשל כמו שהוא בלקו"ת הוא בדיוק, כמו במדרשים הנפוצים.

לכאורה יש הפרש בין המשלים כמו שהובא בספרים הני"ל.

לדוגמא הלשון

א) **שעשו** היינו שבני המדינה עשו למלך, ובנמשל הוא אתעדל"ת, וזהו הפעולה שנמשכת ממה שישראל אומרים קדוש.

ב) **שעשה** או **שציוה** היינו שהוא אתעדל"ע, ומהו הנמשל.

וראה בד"ה צאינה וראינה תר"ן ע' שנא דשם מבאר שכל הג' כתרים הם מלמטה למעלה.



פ ש ו ט ו ש פ מ ק ר א

הפלא בשאלת משה לה' נגד גאולתן של ישראל

הרב משה עזאגווי

תושב השכונה

בהמשך דיבור הי' אל משה להוציא את בני ישראל ממצרים.

אמר משה אל ה' (שמות ג' פסוק י"א) מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ומפרש רש"י ואף אם חשוב אני מה זכו ישראל שתעשה להם נס **ואוציאם ממצרים**.

ולכאורה קשה ודברי משה דורשים הבנה, דהיינו שמשה ידע וגם ה' תיאר למשה באריכות ע"י כל קושי הגלות וימררו את חייהם ויאנחו ותעל שועתם והי' בסוף החליט ומבקש ממשה **להוציא את ישראל מגלותם** הרי משה היה צריך לשמוח, והפלא והקושי? מדוע ואיך שאל שנשמע ח"ו כעין **קטרוג** מה זכו שתעשה להם נס? שאולי היה יכול לגרום ח"ו מניעה בגאולתם.

והפלא הוא על **משה** שהיה אוהב ישראל ויך המצרי על שרדה בישראל; וטען נגד ה' למה הרעותה לעם הזה ופה שאל מה זכו?

(ב) וגם צריך להבין הלשון מה זכו דזכו משמע על זכות וענין **מיוחד ומיוחד** אבל גלות ועוד כזה הרי זה לא **רגיל** ומתאים אפי' לבן נח עאכ"כ לבני ישראל ומה השאלה מה זכו שתעשה להם **נס**, וכי לזה **צריכים זכות**, הרי זה **מחויב המציאות**.

(ג) ועוד מה היה **כ"כ רע** בישראל ששואל ומתפלא מה זכו שיצאו - מהגלות?

ומעין הנ"ל אפשר לשאול שמות ב' פי' י"ד על אכן נודע הדבר ומפרש רש"י ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו להיות **נרדים** בעבודת **פרך** אבל רואה אני שהם **ראויים** לכך, וגם כאן אפשר לשאול א) קודם האם רק בני ישראל מדברים לשון הרע? (וגם זה (החטאים) באים עקב זה ששהו בגלות מצרים) ב) ושאר האומות לא מדברים לשון הרע? - וביותר.

(ג) ומה הראיי **מב' אנשים** על **כלל** ישראל ובפרט שהמדובר על **דתן ואבירם** הידועים שלא לטובה.

(ד) והעיקר באם אפילו חטאו מדוע א) **הצדיק** ועוד אמר שהם **ראויים** ח"ו לכך. ב) והכי קשה **שמשה רבינו** יצדיק ויאמר **שבנ"י** ח"ו **ראויים** לכך לגלות?



כרש"י פרשתינו ב, יד

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

ויירא משה פרש"י כפשוטו, ומדרשו דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל".
לכאורה צ"ע, שהרי בדבור הקדום כתב "שהרגו בשם המפורש", א"כ למה יירא, ואפשר שלזה מביא רש"י ומדרשו.
ומצאתי ברש"י דפוס ישן ושם הגירסא: **"ויירא משה ויאמר**: על שראה בישראל מלשינים אמר מעתה שמא אינן ראויין להגאל".
לפי גירסא זו, אין שום קושי, וגם שזהו פשוטו של מקרא, והדיוק הוא מתיי "ויאמר" שמעתיק מן הכתוב.

★ ★ ★

ר מ ב " ב

הערות ברמב"ם הל' יסוה"ת והל' ת"ת

הת' משה דזיזסאהן
תלמיד בישיבה

בהערות וביאורים גליון ח (תקסד) ע' סד העיר הת' ע.ג.וו. ברמב"ם ה' יסודי התורה (פ"יה ה"א) ואם מת ולא עבר הר"ז מתחייב בנפשו"י והכוונה בפשטות שהוא מחוייב ונענש על מיתתו, והעיר דלא יהי אלא גרמא בעלמא ע"ש.

ולכאורה פשוט דאם כי אינו נענש כמאבד עצמו לדעת אבל בכל זאת הוא גרם לעצמו ולכן נענש על מיתתו.

הל' "מתחייב בנפשו"י - ראה מתניי ברכות (י, ב) כדי היית לחוב בעצמך והרמב"ם בפיה"מ שם (פ"א מ"ז) "ענינו הייתה חייב מיתה . . . ולו מתה הייתה מתחייב בנפשך" וראה כתובות (ל, א) מה שבת מתחייב בנפשו כו' אף יוהכ"פ מתחייב בנפשו כו' וברש"י "אף יום הכפורים שהוא בכרת חיוב נפש הוא זה".

שם הי"ט "מי שנתן עיניו באשה . . ואפ"י לדבר עמה . . אין מורין לו כן וימות ולא יורו לה . . והעיר שמהלשון משמע שהאיסור הוא רק בבני"ד שאסורים להורות לו כן ע"ש - וכבר העיר בזה בס' סדר משנה הועתק בעבודת המלך כאן, וכן אצל קאפח. ובס' אמונה ותורה כאן (להר"מ שטרנבוך) ג"כ העיר בזה בלי להביא מדברי האחרונים. וראה אצל קאפח דעפ"י הגירסא שלו אינו.

ה' ת"ת וי"א הי"ח "ואפ"י בעל אשה ובנים" והעיר שם מהו החידוש בזה ע"ש וראה גם בס' אמונה ותורה. וז"ל אדה"ז בה' ת"ת פ"ג ס"ב: ואף שיש לו בנים וצריך לעסוק במלאכה לפרנס אשתו ובניו ואינו יכול לעסוק כל היום כולו בתורה שיוכל ללמוד את כולה . . הרי אומר לא עליך המלאכה לגמור. ומובן ביותר מהו החידוש בזה.

שם פ"ז הי"ג בנידוי לכבוד החכם, שהחכם עצמו "מוחלין למחרף . . בד"א כשבזהו או חרפהו בסתר, אבל ת"ח שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש . . והעיר שאינו מובן הלי "אסור לו למחול" דלכאורה פשטות הדין הוא דאין כבודו מחול, והיינו דאין בכחו למחול ע"ש.

ובפשטות נראה דהרי הרמב"ם מדבר כאן לת"ח מה יעשו אם בזהו ואומר דאסור לו למחול אלא נוקם ונוטר וכו', ואם מחל ואז הרי לא יעשה הת"ח כלום לכבודו, מ"מ הוא נענש. ולי הרמב"ם בהיר.



שיטת הרמב"ם בין המזוג

הרב יהודה קעלער
מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

כתב רבינו בהלי שבת פי י"ח הלי א' וז"ל: "המוציא דבר מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרשות הרבים לרשות היחיד, אינו חייב עד שיוציא ממנו שיעור שמועיל כלום ואלו חן שיעורי החוצאה . . חלי ב: יין כדי רובע רביעית..".

והוא מהמשנה רפ"ח דשבת, יין כדי מזיגת הכוס, וכת"ר בפירושו שם כוס הרמוז עליו כאן הוא כוס ברכה ושיעורו רביעית . . והיי יינם נמזג חלק יין ושלושה חלקים מים, ונמצא מזיגת הכוס רובע רביעית מיינם ע"כ.

הרי דכוס יין מזוג יש לו דין יין ומברכין עליו בפה"ג.

וכמו"כ פסק רבינו בהל' חמץ ומצה פ"ז הל' י"א (בנדפס הל' טו') ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיי שתי ערבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי. " הרי דביינם כמו שאמרו שם בשבת (עז, א) כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לא חמרא הוא. ובמזיגה הזו של יין ומים הוא להו דין יין ויוצאין בו ארבע כוסות, ופשוט הוא שביינות שאינן כ"כ חזקין שיעור המזיגה הוא בפחות, אבל עפ"פ המים מצטרף ליון.

ולכאוי זה סותר למה שכתוב בהל' חמץ ומצה פ"ה הל' ב' וז"ל: "מחמשת מיני דגן אלו, אם לשן במי פירות בלבד בלא שום מים בעולם אינן באין לידי חימוץ, אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח כל הבצק הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין ומי פירות הן כגון יין וחלב ודבש ומי תפוחים ומי רימונים וכל כיוצא בהן משאר יינות ושמינים ומשקין והוא שלא נתערב בהן שום מים בעולם, ואם נתערב בהן מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין", עכ"ל.

הרי שיטת רבינו היא דהמים לא בטלי במי הפירות ואפי' כל שהוא מים בהרבה מי פירות, והוא משום דהיתר בהיתר לא בטיל, דכל ענין הביטול הוא מושג הלכתי ולא מושג מציאותי. וכמו שכתב הרב קאפח שליט"א בהל' חמץ ומצה פ"ה הל' ה' והערה כא) בא"ד "לפיכך נראה, כי לדעת רבינו אין דין ביטול אלא לאיסור בהיתר, לא שעצם הדבר האסור הוא המתבטל אלא שהאיסור שבו הוא המתבטל, והוא עצמו בהתבטל האסור שבו נהפך להיתר. כי דין ביטול ברוב הרי למדנו מסנהדרין שאמרה התורה אחרי רבים להטות, ואם עשרה מחייבין ושלושה עשר מזכין, ודאי לא בטלו העשרה עצמן במיעוטן, שאם כן לא היי נשאר לנו דין של עשרים ושלושה, אלא דבריהם הם שבתלו [וכתירוץ הראשונים לשאלה הידועה, הרי מיעוט הסנהדרין קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה, ותירצו שדבורם שאינו קבוע הוא המתבטל] וכו"ו עיי"ש"ב. עכ"פ אם טפת מים לא בטלה בכמות גדולה של יין, האיך זה שחד בתלתא מיא בטלה בחמרא לגבי ברכת בפה"ג, קידוש, וארבע כוסות, וברכת המזון וכו'.

אמנם כבר תירץ עי"ז כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת חלק אורח חיים סי' כ"ז סוף סעיף ד' וז"ל: "וראיתי להגרי"א בסי' ר"ב שהקשה עי"ז, (מדובר שם בדין יין קונדטין שליש יין שליש דבש ושלש פלפלין) מהא דיין מזוג שמברכין עלי' בפה"ג אעפ"י שרובו מים. ויש ליישב דשם שאני דדרך שתייתו בכך וכו"ו עיי"ש"ב. ואי"כ לא משום טעם ביטול הוא. אלא דבשתי' תליא מלתא, וכל שהוא דרך שתייתו מברכים עליו בפה"ג.

ומה שיין מזוג פסול לנסכים לשיטת רבינו יתבאר במ"א בארוכה ועוד חזון למועד.



אין מסיחין בסעודה

הרב יעקב זאב ראטענשטרייך
 "בר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות ברכות ה"ו וז"ל אין מסיחין בסעודה כדי שלא יבא לידי סכנה, ומפני זה אם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו שאם בירך אחד ועונה העונה אמן בשעת הבליעה יבא לידי סכנה.

ולכאוי הרי דין זה של "בא להם יין בתוך הסעודה כאו"א מברך לעצמו כבר כתב הרמב"ם לעיל בפ"ד הי"ב, ולמה חזר על הדין עוה"פ כאן.

ועוד יש לדייק שבפעם הראשונה כתב הרמב"ם "כאו"א מברך לעצמו שאין בית הבליעה פנוי שיענו אמן" ונקט בזה לשון הגמי בברכות מג ע"א "שאלו את בן זומא... כאו"א מברך לעצמו שאין בית הבליעה פנוי" אלא שהרמב"ם הוסיף תיבות "שיענו אמן".

ונראה לומר הביאור בכ"ז ובהקדים:

בטעם של בן זומא "שאין בית הבליעה פנוי" כתב רש"י שם וז"ל "הואיל ואין בית הבליעה פנוי ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע". זאת אומרת שבשעת האכילה א"א לכוין אל הברכות. אבל הרא"ש על הסוגיא חולק על פרש"י וכתב שהפ"י בדברי בן זומא הוא כמו דאיתא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) שמצד סכנה (שמא יקדים קנה לוושט) אינו יכול לענות אמן.

ולפ"י? ברור ששיטת הרמב"ם בזה הוא ג"כ כמו שפ"י הרא"ש שמכיון שאין בית הבליעה פנוי לכן לא יוכל לענות אמן, ודלא כרש"י.

שכן כתב הרמב"ם במפורש בה"ז שהעונה אמן בשעת הבליעה יבא לידי סכנה. ובמילא מובן כוונת הרמב"ם לע"י בפ"ד במה שהוסיף שתי תיבות "שיענה אמן" (וכידוע עד כמה מדייקים לשונו של הרמב"ם) להוציא מדעת רש"י כני"ל.

וייל שזה שחזר הרמב"ם על הדין כאן (בפ"ז) אע"פ שכבר כתבה לעי בפ"ד, להדגיש חומר הדבר של אין משיחין בסעודה, שאפי לענות אמן כפי לצאת י"ח בברכה אסור.

וע"ד המבואר בלקו"ש בשבת פי ויחי ש.ז. שעיקר החידוש של (ר"י לר"י) אין משיחין בסעודה הוא בד"ת, אבל שיחת חולין מאי קמ"ל, ועניית אמן הוא ע"ד ד"ת.

וראה בלקו"ש הנ"ל הע' 8 יוגם על אמירה דתיבה אחת, אמן" וכ"ו.



ב ג ה

גדר של תקון הקולמוס לפי שיטת ר' אשי

ה' עמנואל ארי' חיים טובנבלט
תת"ל 885 - חובבי תורה

הג' בגיטין ה' סע"ב אומרת "רבה בר בר חנה אייתי גיטא פלגא איכתב קמיה ופלגא לא איכתב קמיה אתא לקמיה דרבי אלעזר אמר ליה אפי' לא כתב בו אלא שיטה אחת שוב אינו צריך רב אשי אמר אפי' שמע קן קולמוסא וקן מגילתא תניא כוותיה דרב אשי המביא גט ממדינת הים אפי' הוא בבית וסופר בעליה הוא בעליה וסופר בבית אפי' נכנס ויוצא כל היום כולו כשר".

רשי"י ד"ה "אפי' שמע קן קולמוסא וקן מגילתא" מביא ב' פירושים בזה וז"ל "תקון הקולמוס והקלף שמע כשתיקנוהו לשמה כשחותכין אותו ומחליקין אותו ולי נראה קן קולמוסא קול הקולמוס כשהוא כותב וקול היריעה שהוא נשמע כמי שאומר קן קו".

רשי"י בא להדגיש ב' פירושים הללו האם מספיק כדי להגיד בפני כותב לשמוע רק הכנת הגט או צריך דווקא לשמוע הכתיבה עצמה, והרא"ש בסוגי' מסביר מה הפירוש "הכנת הגט", כי לכאורה לא ראינו שיהא צריך תיקון הקלף והקולמוס לשמע דווקא כתיבה וחתימה הוא דבעינן לשמה ולא מכשיריה, אלא צ"ל ששמה כשתקן הקולמוס והקלף, שאמר כדי לכתוב בו גט לשמה ומסתמא כן עשה.

בחידושים וביאורים בגיטין סי' א דף ו. ד"ה "אפי שמע קן קולמוסא וקן מגילתא" וז"ל "ללשון ראשון שפרשיי דהיינו תיקון הקולמוס והקלף ע"כ דרב אשי כרבה ס"ל דמשום לשמה ויכול להעיד שנכתב לשמה מכיון שהתחילו לשמה וסגי בתיקון הקולמוס אבל לרבא ודאי צריך שיעמוד בשעת כתיבה וזוהי עיקר התקנה של בפני נכתב שיעיד על הכתיבה".

לפי הסבר שיטת ר' אשי בפ"י הראשון של רש"י (שהכנה לגט היא בדוגמת כתיבת הגט; כתיבה לשמה אז) יוצא שאין מובן למה הגמ' מביאה אח"כ הדין של "הוא בבית וסופר בעליה" כי היה די להביא את הדין "אפי" הלך לו לגמרי כשר"י? (שאז אנחנו ג"כ בטוחים שהכתיבה ילך אחר ההכנה) ונשאר בצ"ע.

כנראה שהוא הבין שמהלשון "הוא בבית וסופר בעליה" משמע שהשליח היה ג"כ בשעת הכתיבה, בשביל זה הוא מקשה לכאורה מספיק שישמע רק תיקון הקולמוס (לפי מה שאומרים עכשיו שר"א כרבה ס"ל ותיקון הקולמוס סגי לאמר בפ"ט).

בפשטות אפשר לתרץ שכשהגמרא אומרת "הוא בבית וסופר בעליה" הפ"י הוא שהשליח היה רק בעת תיקון הקולמוס ולא יותר ולק"מ. ובזה מיושב לשון הגמ'; אבל לכאורה אפי השאלה של "החדושים וביאורים" אינה מובנת כי לדעתנו היתה הגמ' צריכה להביא רק את הדין של "אפי" הלך לו לגמרי כשר"י והא רבה אית לי דרבא?

(עיי' תוס' "אי הכי" ה. וז"ל "אבל לרבה דיבענו לא מהני א"כ לא אתי לאיחלופי מה צריך בפני נכתב דהא לקמן בריש פ"ב משמע דכיון דאיתקן בפני נכתב לרבה משום לשמה מודה רבה דצריך לאמרו אפי' אחר שלמדו משום אחלופי" ז.א. שחיישינן לקיום!).

כדי לתרץ את זה, צריכים להבין מה היסוד של המחלוקת בין רבי אלעזר ורב אשי:

רבי אלעזר סובר שאם השליח לא ראה (עיי' תוס' ד"ה "אפיי" ה:): אלא שיטה ראשונה שוב אינו צריך לראות שאר הגט והוא כבר יכול להעיד בפ"ט.

[וכפי שרשיי מסביר בד"ה "לא צריכת": אלא בשיטה אחת, ובדף טו. הוא מבאר מה הפ"י שיטה אחת: "שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן".

הר"ן בד"ה "אפי" לא כתב בו אלא שיטה אחת" נותן סברא לזה וז"ל "דכיון דאותה שיטה עיקר הגט משום אותה שיטה בלבד יכול הוא לאמר בפ"ט" (בנוגע לחתימה בין לרבה בין לרבא צריך

להיות עומד בעת הזאת ולא מספיק ע"י השמיעה - עיין בכתב סופר ו. די"ה "הנה הרמב"ם", ועיין חידושי רבנו קרשקש די"ה רב אשי וז"ל "ואפי' לרבא דוקא על הכתיבה הוא דסמכינן אבל לא על החתימה, אלא דבעינן דחזי לי לגמרי".

אבל תיקון הקולמוס עוד לא מספיק, כי יש חשש שמא אחר התיקון לפני הכתיבה הסופר החליף משום אחד לשם שני ששמו כשמו ושמה כשמה והשליח לא ידע מזה.

אבל לשיטת ר' אשי צריכים להסביר היות וידוע שאשה בדי"כ לאו לגירושין קיימי אז כשהסופר מכין הגט לשם פלוני ופלונית זה כבר חלק מעצם הגט שהוא מכשיר; ומתקיימת ג"כ הכתיבה שהיא חלק מהקיום בשביל זה לא חיישינן שיחליף משם אחד לשם שני. ולק"מ.



חנוכת בית

ה' ארי' קאלטמאן
תות"ל 770

(דברים כ, ה) ודברי השוטרם אל העם מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יתנכנו. הנה רק בפעם השלישית שנזכר בפסוק פן ימות במלחמה ב"ואיש אחר יקחנה" (מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה) פירש"י ישוב פן ימות שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות.

ונשאלת השאלה למה לא פי' רש"י זה ב"מי האיש אשר בנה בית ולא חנכו" או ב"מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו" (ולמדה תורה ד"א שיבנה אדם ביתו ויטע כרם ואח"כ ישא אשה - סוטה מד ע"א). אבל קודם נקדים לבאר למה הקפידה התורה שמי שבנה בית ולא חנכו (לא דר בו, חנוך לשון התחלה) יחזור ממלחמה, דרש"י פי' דדבר של עגמת נפש הוא דאלי"כ מאי נפ"מ אם יתנכנו הוא או אחר.

בבאור הרא"ם על פסיקתא זוטרתא למד ממ"ש ואיש אחר יתנכנו דקאי על נכרי וצער יש לאדם יותר שביתו יבוא לידי נכרי ולא לידי משפחתו.

(ע"ד המוסר הק' רא"מ מגור וכי בזה שאיש אחר יחנכנו יש יותר עגמת נפש מאשר בעצם מותו במלחמה? ברם צר מאד הדבר ועגמת נפש גדולה היא שאדם מישראל ימות מתוך מחשבה כזו שבמקום להרהר הרהורי תשובה ברגע חייו האחרונים תהא מחשבתו עסוקה בזה שאיש אחר יתנך את ביתו החדש).

אבל בתרגום יהונתן פ"י ולא חנכו ולא קבע ב"י מזוזתא דקשה לי מאי עגמת נפש יהי לאחר מותו אלא הטעם לאו משום עגמת נפש הזהירו קרא אלא שמא יגרום החטא, וכ"פ בספורנו **שמא יש עליו עבירה** שבשבילה יענש בזה העונש המבואר בתוכחות ויזיק לאחיו שיניא את לבם וזולתו.

ואין זה דומה לשיטת ר"י הגלילי (סוטה מג ע"א) על המשך הפסוק הירא ורך לבב הירא מעבירות שבידו יחזור דהאי קאי באדם שיודע **בזדאות** שיש עבירה בידו ע"ד מ"ש הרמב"ן דלשיטה זו צריך להביא רא"י בעדים על העבירה שבידו דלולי כן היו מרבית העם חוזרים בטענת שקר משא"כ בהאי בנה בית חדש וכו' הוא רק **מחשש שמא יש עליו עבירה** ויגרום החטא.

בלקו"ש ח"י"ד ע' 31 מבאר איך שדוקא בשברי הלוחות יש ענין של לימוד זכות על בני ישראל היוצאים למלחמה ולא עוד אלא שהיא זכות גדולה **שהרי יוצאי מלחמה היו כולם צדיקים שאין בידם אלא מצות ומעשים טובים**. ומי שהי' ירא מעבירות שבידו נצטוה ילך וישוב לביתו ולא ימס) וא"כ יוק' מהו שמא יגרום החטא?

אלא הביאור בזה כמ"ש בפסיקתא זוטרותא פן ימות במלחמה אם אינו שומע לדברי כהן סוף שהוא מת במלמה, מבארים בזה דמי שאין בידו עון יחשוב כי הוא ילך למלחמה אף שבנה בית אחרי כי הטעם רק לא יתביישו עוברי עבירה (כדרשת הגמ' לפיכך תלתה התורה כל אלו שיחזרו) לכך מסיים **דזה גופא** עבירה שלא ישמע לדברי הכהן וימות בשביל חטא זה.

ולשיטת תנ"י י"ל דשמא יגרום החטא קאי גם על שלא קבע ביה מזוזה או שלא חילל שדו או זה שאל שמח את אשתו ובכולהו יש חשש שיגרום חטא זה ליהרג בחרב.

החינוך (מצוה תקכ"ו) ביאר שורש מצוה זו כי בשעת מלחמה צריכים אנשים חזוק ומפני שהאדם נשמע יותר כשהוא נכבד צותה התורה להיות הממונה לחזק בדברים טובים מן הכהנים שהם מובחר העם. . . וכל אלו בני אדם חלושים מאוד מבוא במלחמה כי מחשבתם נתפשת הרבה על הדברים הנזכרים בכתוב ואל יניאו לב חבריהם.

הריב"א מבאר עוד דמכיון שבתוכחה שהוכיח משה רבינו את ישראל אם לא יקיימו המצוות נכללו שלש קללות השייכים לשלשה דברים אלו אם כן יש חשש שאם ינגף אחד מהם יפלו כל ישראל ברוחם ויאמרו כבר התחילה קללת משה להתקיים ומעתה אין לנו תקומה בפניהם ולכן פטרו אותם מן המלחמה.

וחנה בשלשה אלו שהתורה צותה ילך וישב לביתו לא נתבאר אם זה הלשון הוא רשות או חובה וזה נראה פשוט דבירא ורך הלבב בודאי חובה היא וכופין על זה יען כי בהשארו שם יוכל לסבב נזק להנשארים כמש"כ ולא ימס את לבב אחיו אבל בהא דבית כרם ואשה לא נתבאר ולפי פשט הפשוט קרוב לומר דרשות הוא דזכות הוא שזכתה תורה לאלה אם רוצים להשאר במלחמה רשאיין.

ברם לפי פ"י החינוך והריב"א (והרשב"ם) הנ"ל שגם סבת החזרה באלו השלשה הוא בשביל יראה ורכות הלב א"כ ממילא גם באלו כופין לחזור.

ראה בתורה תמימה שמביא ראיי מסוטה מד ע"א דמחוייבין לחזור דדרשו כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא, יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומזון ויתקן הדרכים ת"ל ולא יעבור עליו לכל דבר, ופריך ומאחר דכתיב ולא יעבור ל"ל עוד לא יצא בצבא ומשני לעבור עליו בשני לאוין. הרי מבואר מפורש דמי שפטור לצאת ויצא עובר בלאו והיינן כן, ואין לומר דשאני אשה חדשה דהא כיון דטעם הדבר משום עגמת נפש מאי שנא הכא והתם.

וראה גם לקו"ש ח"י"ד ע' 31 הע' 7.

וא"כ י"ל דמכיון דחידוש זה דחיוב הוא לחזור למדו דוקא מארש אשה ולא לקחה א"כ שפיר יובן למה רק בפעם השלישית כשהוזכר בפסוק פן ימות במלחמה פ"י רש"י כדאי הוא שימות במלחמה משום דזהו המקור לכולהון שחיובא הוא.

במני"ח כתב מי שבנה בית ולא חנכו דצריך לחזור דוקא בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ אינו חוזר דאינו מצוה לחנכו.

והוא מירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד) יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר תלמוד לומר ולא חנכו - ולא כתיב ולא חנכו מיעוטה הוא (קרבן העדה) - את שמצוה לחנכו - שהדירה בא"י מצוה - יצא זה שאינו מצוה לחנכו.

ומכאן פסקו האחרונים דאין מצוה חינוך בית בחוץ לארץ, ראה מגן אברהם ס"י תקס"ח סק"ד, וראה מ"ש ביד אפרים דאף דבחנוכה יש הסוברים שהסעודות שמרבים בהם הן סעודות הרשות שלא קבעום אלא להלל ולהודאה ולא למשתה ושמחה (שיטת מהר"ם מרוטנבורג)

מ"מ אפשר לחלק משום דאין זה רק זכרון למה שהי' בזמן קדום משא"כ מי שמחנך ביתו עתה ועושה משתה בשמחת לבו כי ה' גמל עליו וזכה לבנות לו בית אפשר דהוי סעודת מצוה.

רמז יש ששמחה הוא בחינוך בית שכן אמרו נקי יהי' לביתו ושמח את אשתו ודרש בספרי לביתו זה ביתו יהי' זה כרמו וכו' שאף הבונה בית וחנכו אינו יוצא לעורכי המלחמה כל עיקר.

במדרש (תנחומא פי בראשית) איתא שהקב"ה ברך וקדש כשגמר העולם כעין איניש דבנא ביתא וגו' **ועבד הילולא**.

בלקו"ת (ד"ה מזמור שיר חנוכת הבית לדוד) מקשה להבין הטעם שעושין משתה ושמחה בחנוכת הבית (ובהקדם עוד קושיא לכאורה הי' נצרך להיות שהמזון פנימי וחיות לו שנכלל ונתבטל עמו והיו לאחדים ממש וחיות נפשו שא"א לחיות כלל בלי מזון והי' נצרך להיות ביוקר מלבושים שהם אינם חיות לו רק מקיפים עליו וכן לבושים נגד הבתים ג"כ כמו ערך המזון חוזר ונעשה רעב) אך באמת שרש גי' בחי' הני"ל למעלה הבתים שרשם למעלה יותר גבוהים מן הלבושים והלבושים מן המזון כנודע שכל שנפל למטה במדרגה שרשו מבחי' מדרגה יותר גבוה . . . מזון נמשך מבחי' . . . ממלא כל עלמין ולכן יש מהטעמים וכמה גוונים וריבוי התחלקות פרטי המאכלים . . . משא"כ הלבושים שרשם למעלה הוא מבחי' כתר ראש לנאצלים מבחי' מקיף . . . ובתים שרשם למעלה הוא מבחי' תחתונה שבמאציל שהוא בחי' מקיף דמקיף. וזהו מזמור שיר חנוכת הבית להמשיך בחנוכת הבית בחינת השמחה.



שכר בית מה דינו

לכאורה מאריכות השקו"ט בגמי' ובפוסקים לקח ונתן במתנה או ירש . . . הגוזל בית . . . מכר ביתו וחזר וקנאו . . . ביתו של שותפים . . . שכרו לאחר והקדים לו שכרו ועוד כמה דינים משמע שצריך שהבית יהי' שלו ואין השוכר בית ולא חנכו חוזר ממלחמה (וכתוצאה מזו אין עושה סעודה בחנוכת ביתו).

וי"ל חידוש דין דלשיטת הת"י דלא דר בו היינו לא קבע בי' מזוזה וחישינן שמא יגרום החטא, יצא לנפק"מ גדולה לדין שוכר בית.

דהנה פסק המחבר ביו"ד סי' רצ"א סי"ב השוכר בית מחבלרו **השוכר** חייב לקבוע בה מזוזה ולתקן מקום קביעותה.

וטעמו ונימוקו עמו ממסי ב"ק דף קא אמר ר' משרשיא מזוזה חובת הדר היא, וא"כ על מי חל חשש זו דשמא יגרום החטא של העדר מצות מזוזה על **השוכר** (ואוא"ל כן גם לשיטת רש"י דהרי גם בשוכר יש עגמת נפש).

ובאופן עוד תמוה י"ל דאפי' בונה בית וקבע מזוזה בביתו אבל לא קבע **בכל** דלת (בשערין) י"ל דשמא יגרום החטא, וכ"ז דבר חידוש הוא.



קד, א - קיד, א

ה' יעקב גראסמאן
תלמיד בישיבה

בשיעורים בספר התניא חלק אגה"ק סכ"ז בסופו עי' 1717 מעתיק הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א על המבואר באגה"ק שם כדאיתא בתיקונים על משה רבינו ע"ה שאחר פטירתו מתפשטת הארתו וכו'. ומעתיק ע"ז בהערה מהערות ותיקונים לתניא: לע"ע מצאתי... ובתיקונים... **קד, א** מצאתי חלק מהמבואר. ובמראי מקומות לתניא להגרי"י שחט ש"י מעתיק תוכן הערה הנ"ל **בלי לציין** שזהו **העתק** מהערות ותיקונים לתניא **ומשמ"ט** ציון הנ"ל "קד, א" ולכאוי צודק כיון שלא נמצא שם.

ולהעיר מלקו"ש חכ"א עי' 374 ששם מובא הערה הנ"ל ושם "קיד, א" (והוא מכתב מט"ז שבט תשי"ח, ולא נדפס באגרות קודש במקומו אף שתוכנו מובא שם כבסמוך) וכן באגרות קודש מכ"ק אדמו"ר שליט"א חט"ז עי' דש (מכתב מכ"ז שבט תשי"ח - דא"ג: שם שו"ה המעתיק "ונשתרבב לו ממ"ש בתניא פמ"ד "בהתיקונים", לכאוי צ"ל כבלקו"ש "בתיקונים" בהשמטת "ה").



עורב מרחם על בניו

בהמשך תערייב חייא עי' תיא מביא מדות טבעים ישנו בבעייה גייכ .. וכמו לבני עורב אשר יקראו **שמרחם** על בניו.

לכאוי משמע שמפרש הכתוב שהעורב מרחם על בניו - ולכאוי זהו היפך פיי המפרשים עהייפ, וראה אוהיית שלח עי' איתשצג ובגמרא כתובות [מט, ב] משמע **שהעורב הלבן מרחם על בניו** כמש"ש עורבא בעי בניי והחוא גברא לא בעי בניי - אבל גם שם לא הובא הכתוב (לענין זה אלא להיפוך).



מאד לעומת - מאירים לעולמות

באגה"ק סכ"ז קרוב לסופו "עיי העלאת מיינ מכל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו ונזרעו בחקל תפוחין קדישין אורות עליונים מאד לעומת תחתונים אשר הם תורתו ועבודתו".

ראיתי בתניא (ווילנא תרל"ג) אצל הרב לוקשטיין ושם במקום התיבות "**מאד לעומת תחתונים**" נדפס "**מאירים לעולמות תחתונים**" ויליע בכ"ז ולא באתי רק להעיר.



רשב"י עסק בת"ר סדרי משנה

באגה"ק סכ"ו (קמג, א) כתוב שרשב"י ובנו "עיקר עסקיהם במערה הי' תורת המשניות... דאילו ספר הזהר והתיקונים הי' יכול לגמור בב' גי' חדשים".

אמנם בספר הקדוש פעייח בשער הנהגת הלימוד מביא "מורי זלה"ה הי' אומר מי שהוא חריף ובקי העיון מאד במהירות טוב שיעיין **שעה אחת או שתיים ביום ולא יותר**, כדי שישבר מגודי הקליפות, אבל מי שאינו מהיר כייכ והוא קשה העיון טוב לו שיעיין **בפנימיות** הדבר שהוא **בפרי**, ממה שיעיין בקליפות, והוא שיעיין לעסוק במדרשים ובאגדות ובפרט בזהר ובספרי קבלה.

וראה במקבילות להני"ל בלקו"ת טעמי המצות פי' ואתחנן (ושם ב' שעות או ג' שעות) שער הזמנות פי' ואתחנן שער החיובים ה', א' (ישם: ושאר היום בנשמת התורה שהוא הכמת הקבלה) שער הרוח הקודש טו, א' (ושם לא הוזכר כלל קבלה).

ואבקש מקוראי הגליון שיחוו דעתם בענין זה.



מלאך - ת"ק שנה

במאמרי אדהאמ"צ דרושי חתונה ח"א ע' קפב אומר "והמלאך יש לו חומר דק.. כמו מהלך ת"ק שנה" [ועד"ז הוא בסידור (שנסמן בריש המאמר) קלג, ב במלאכים "יש להם חומר גופני... יש לו גבול כמו מהלך ת"ק שנה"] ובהערות המהדיר מציין ראה חגיגה יג, א' ועוד ולפום ריהטא לא מצאתי שם (שמלאך יהי' מהלך ת"ק שנה).



עבודה בשמחה

ש. רויטבלאט
תלמיד בישיבה

בפכ"ו בתניא כשמבאר גודל הכרח השמחה לנצח היצח"ר ולעבודת ה' בכלל מסיים. "ומקרא מלא דבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו', ונדע לכל פי' האריז"ל על פסוק זה" ולכאוי למה אומר ונדע לכל פי' האריז"ל ואם להביא ראיי על ההכרחיות שזה דבר שנודע לכל הרי לכאוי הי' צריך להביא ראיי מהרמב"ם (בהלי יו"ט פי"ו הי"כ, ובהלי לולב פי"ה הט"ו) שהוא ספר הלכה שמבאר שם (בהלי יו"ט הני"ל) שהעבודה (צ"ל) "בשמחה" ובאריכות יותר בהלי לולב ע"ש.



הערה בקונטרס עץ החיים

הת' יעקב שמואלי
תות י"ל ט"ד

בקונטרס עה"ח אות ו' (בענין הביטול דיחוי"ת): "אבל בזה לא יהי בעבודה וביטול הרצונות לגמרי, מאחר שכל עבודתו והתבוננות שלו הוא בהכח האלקי המהווה את היש, הרי יש כאן מציאות יש ואיך יהי בעבודה זו ביטול כל הישות לגמרי", עכ"ל.

ולכאוי צריך ביאור דיוק הלשון "אבל בזה לא יהי בעבודה וביטול הרצונות", דלכאוי הכוונה **שהאדם** "לא יהי" במצב של "עבודה וביטול הרצונות", וזהו דוחק בהלשון ובהענין, כי מה ההפרש בין עבודה לביטול הרצונות, ובפרט שמודגש כאן שכל העבודה עניינה ביטול הרצונות?

ואולי י"ל (לאחרי הקדמת הזהירות מנגוע בלשון המאמר) שבאמת צ"ל (ואולי נפל טה"ד): "אבל בזה לא יהי בעבודה זו ביטול הרצונות לגמרי", והיינו שבעבודה זו דיחוי"ת (משא"כ ביחוי"ע כהמשך שם) "לא יהי" ביטול הרצונות לגמרי.

וכמו שמסיים שם "ואיך יהי בעבודה זו ביטול כל הישות לגמרי". ולא באתי אלה להעיר.



פשוטו של מקרא

קישור הפרשיות (של תפילין) להראש זרוע

הרב יוסף וואלדמאן
תושב השכונה

בפירש"י פרשת בא ד"ה על ידך ולזכרון בין עיניך. (ד"ה השני יג, ט): רוצה לומר שתכתוב הפרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע, עכ"ל.

א. בולט לעין שרשיי מקדים הראש להזרוע, **היפך הסדר** שבפסוק, ויש לעיין בטעמו של רש"י לפי פשוטו של מקרא כפי שהורינו כ"ק אדמו"ר שליט"א בריבוי ביאוריו בפירש"י עה"ת.

ואולי כוונת רש"י בזה לתורות היכן הוא **המשמעות בפסוק** שמה שצריך להיות מונח על חלקי הגוף הן **"הפרשיות"**.

ובא רש"י ללמדנו, בזה ששינה והקדים בפירושו "הראש" קודם ל"הזרוע", שהמשמעות יסודה בתיבת "ולזכרון" - (בדוגמא ל"כתוב זאת זכרון בספר" שבסוף פרשתנו). ולא בתיבת **לאות** (על ידך).

ובזה שחוברו יחדיו **בדיבור אחד** בפסוק "והי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך" מורה שגם מה שבפסוק שצריך להיות קשור על הזרוע הן **"הפרשיות"**.

ב. מלבד שינוי הבוטל מהסדר שבפסוק, יש כאן דיוק נוסף, שמעורר תשומת לב.

רש"י בפירושו הנ"ל, אינו מעתיק תיבת **"לאות"** (המצורף ל"על ידך") בדי"ה הנ"ל (ברוב דפוסים הנפוצים). משא"כ תיבת **"ולזכרון"** שמעתיקו כמו שבא בכתוב - "ולזכרון בין עיניך".

לכאורה כמו שהעתיק רק "על ידך" והשמיט תיבת **"לאות"** כך הי' לו להעתיק רק התיבות **"בין עיניך"** ולהשמיט תיבת ולזכרון.

מכל זה יש להסיק שרצונו של רש"י כאן לסדר דבריו באופן כזה שיובן כוונתו למרות קוצר המילים בפירושו. דהיינו שבפשוטו של מקרא יש משמעות **"שהפרשיות"** הן הדבר שצריך להיות קשור לחלקי גוף האדם לזכור על ידם "כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים". (ראה לקוטי שיחות חלק יא פרשת ואתחנן ליקוט ב).

כל הנזכר לעיל יש לו מקום עפ"י נוסח פירש"י הנפוץ ברוב הדפוסים.

אבל ראיתי נוסח דפוס אחד איפה שדי"ה השני בפירש"י "על ידך ולזכרון בין עיניך" - נכלל בתור חלק פירש"י **שבדי"ה הראשון** (ולא כד"ה בפני עצמו כברוב הדפוסים).

והנוסח הוא: די"ה והי' לך לאות; יציאת מצרים תהי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך, רוצה לומר שתכתוב הפרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע:

והדי"ה שאחריו הוא על ידך: שמאל, לפיכך ידכה מלא . . . (שבדפוסים הנפוצים זה די"ה הג').

אבל עכ"פ איך שיהי', יש לדייק מן שינוי הבולט במה שהקדים רש"י בפירושו כאן קישור להראש לקישור של הזרוע.



הביטוי "זבת חלב ודבש" בפרשת בא

בפירש"י ד"ה זבת חלב ודבש (פרשת בא יג, ה): "חלב זב מן העיזים ודבש זב מן התאנים ותמרים".

יש לתמוה שהתואר "זבת חלב ודבש" נמצא פעמיים בפרשת שמות בלי שרש"י יפרשו. ודוקא בפעם השלישית כשנזכר בפרשת בא כותב רש"י פירושו הנ"ל!:

(ולפלא שמפרשי רש"י (הרא"ם וגו"א ועוד) האריכו בביאור פירש"י זה ולא העירו כלל על שאלה הנ"ל).

תוך השוואה עם שני הפסוקים הקודמים בפרשת שמות להפסוק בפרשת בא מוצאים הפרש בולט.

שבפרשת שמות לא נזכר השבועה של הקב"ה לאבותינו בקשר לנתינת ארץ שבעה אומות לעם ישראל.

משא"כ בפרשת בא כתוב "והי' כיב יביאך ה' אל ארץ . . . כאשר נשבע לאבותיך, ארץ זבת חלב ודבש".

אבל אינני רואה איך לקשר לזה הכרח לפירוש רש"י הנ"ל בפרשת בא דוקא.



הערה בפירש"י שמות ד, ח

הרב בן ציון ריבקיין,
ס. ג. ואיס, מיזורי.

שמות ד, ח "והי' אם לא ישמעו לקול אות הראשון והאמינו לקול אות האחרון" ופרש"י בד"ה והאמינו לקול אות האחרון - משתאמר להם בשבילכם לקיתי על שספרתי עליכם לשון הרע יאמינו לך שכבר למדו בכך שהמזדווגין להרע להם לוקין בנגעים כגון פרעה ואבימלך בשביל שרע". ע"כ.

וכתב הרא"ם וז"ל "דאם לא כן מאי אולמ"י דאות אחרון יותר

מראשון אבל לא ידעתי מה יאמר באות הדם דמאי אולמי דהאי יותר משני אותות הראשונים". ע"כ.

ועי בשפתי חכמים שכתב לתרץ יוני"ל דשני אותות הראשונים כיון שלא ראו אותן לא יאמינו בו אבל האות הגי יראו בעיניהם משי"ה יאמינו בו והא שלא נצטוה לעשות אותות הראשונים משום דאותות הראשונים היו ג"כ לעונשו של משה". עכ"ל.

וילה"ע על משי"כ השפ"ח שלא עשה שני אותות הראשונים לפני העם מלשון רשי"י להלן (ד, כא) דשם בפסוק "ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים אשר שמת בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק את פרעה ולא ישלח את העם" ופרשי"י בד"ה אשר שמת בידך - לא על שלשה אותות האמורות למעלה שהרי לא לפני פרעה יצוה לעשותם אלא לפני ישראל שיאמינו לו ולא מצינו שעשאם לפניו אלא מופתים שאני עתיד לשום בידך במצרים וכו"י ע"כ. ומשמע בהדיא מדברי רשי"י אלו שבאמת עשה כל הגי מופתים לפני בני ישראל (ולא רק שסיפר להם מה שקרה למשה) ודלא כהשפתי חכמים, וצע"ק בזה.

וע"ע ברמב"ן עה"ת (צ, ג) שהסביר מאידך גיסא למה הוצרך הקב"ה לעשות שני מופתים הראשונים לפני משה, ולא רק לפני ישראל. ע"ש היטב בדבריו.



הערה בפרש"י ד, י

שמות ד, י ויאמר משה אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי" ופרשי"י בד"ה גם מתמול - למדנו שכל שבעת הימים הי' הקב"ה מפתה את משה בסנה לילך בשליחותו וכו', והוא הי' עומד ביום ז' כשאמר לו זאת עוד שלח נא ביד תשלח עד שחרה לו וקבל עליו, וכל זה שלא הי' רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהי' גדול הימנו וכו'.

וצריך ביאור בד' רשי"י אלו, הרי הפסוק משמע בהדיא שהטעם שלא רצה לילך אל פרעה משום שהי' כבד פה וכפרשי"י בד"ה כבד פה - בכבידות אני מדבר. ע"כ וצע"ק.

ועי בלשון שמו"ר פ"ג ב"ז (עה"פ ד, יד ו"יתר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגם הנה הוא

יצא לקראתך וראך ושמח לבוי" וז"ל "ידעתי כי דבר ידבר הוא - לפי שאמרת לא איש דברים אנכי לכך דבר ידבר הוא ומה שאתה סבור הוא מיצר לא כן אלא שמח שנאי וראך ושמח בלבו". ע"כ.

ומשמעות ד' המד"ר שהיי למשה שני חששות, חשש אי שאינו יכול לדבר היטב, חשש ב' שאהרן מיצר מזה וע"ז ענה לו הקב"ה שתי תשובות, אך, לשון רש"י לא משמע כן וצ"ע"ק.



הערה בפירש"י ב, ג

שמות ב, ג "ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור". ע"כ, ופרש"י ולא יכלה עוד הצפינו - שמנו לה המצריים מיום שהחזירה והיא ילדתו לששה חדשים ויום אי שהיולדת לשבעה יולדת למקוטעין והם בדקו אחרי ל סוף ט"ו עכ"ל. ויש לציין דבגמ' סוטה (יב.) איתא באופן אחר דז"ל הגמ' התם: ותצפנהו שלשה ירחים דלא מנו מצרים אלא משעה דאהדרה והיא הות **מיעברה בי' תלתא ירחי מעיקרא**" דהיינו שהיתה מעוברת במשך ג' חדשים לפני הליקוחין השניים. וכדברי הגמ' אי בש"ר פ"א ברייתא כ'.

וכבר העירו המפרשים (רא"ם, מהרש"א בסוטה) כן על פרש"י וע' רא"ם שרצה לתרץ משום שבספר אגדה על דברי הימים אי כדברי רש"י, ורש"י נטה אחר מדרש זה משום שהאגדה היא יותר קרוב לפשוטו של מקרא, וע"ע רא"ם בפרשת נשא (ה, כד) דרש"י שם פירש הפסוקים כדעת ר' שמעון ולא כרבנן אע"פ שהלכה כרבנן "מ"מ כיון דמילתי דר' שמעון יותר קרוב לפשוטו של מקרא וכו', שכך הוא מנהגו של רש"י בפ"י החומש כמו שגלה דעתו בפסוק וישמע את קול ה' אלקים מתהלך בג"ו ור"ל שכי שם רש"י "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא **ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופנו**" ע"כ.

וכן מדגיש כ"ק אד"ש ענין זה כ"פ בשיחות הקדושות שלו, והכא נמי כיון שבפסוק אי "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" ורק

לאח"כ בפסוק בי "ותהר האשה ותלד בן וכו'", משמע שאחר הליקוחין התעברה ממנו לפי פש"מ.



פירוש מלת "להט"

א. שמות ז, יא "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלהטיהם כו". ע"כ. ופרש"י בד"ה בלהטיהם — "בלחשיהון ואין לו דמיון במקרא ויש לדמות לו להט החרב המתהפכת דומה שהיא מתהפכת ע"י לחש". ע"כ.

והנה פסוק זה "להט החרב המתהפכת" כתוב בבראשית ג, כד (אצל אדם הראשון) "ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים" עכ"ל. ושם פרש"י בד"ה החרב המתהפכת וז"ל "החרב המתהפכת — ולה להט לאיים עליו מלכנוס עוד לגן, תרגום להט שכן כמו שלף שונא וכו'. ומדרשי אגדה יש ואני איני בא אלא לפשוטוי" ע"כ, הרי ששם אל אתר פירש רש"י "להט" באופן אחר שכן ולף הביא כלל הפירוש שהביא רש"י בפי וארא אפי' כפירוש שני שם וא"כ קצ"ע איך כתב רש"י כדבר פשוט בפי וארא שפירוש "ולהט החרב המתהפכת" הכוונה "דומה שמתהפכת ע"י לחש".



ביאור הטעם למה הקב"ה הביא מכת דם

ב. שמות ז, יז "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם" ע"כ. ופרש"י בד"ה ונהפכו לדם — לפי שאין גשמים יורדין במצרים ונילוס עולה ומשקה את הארץ ומצרים עובדים לנילוס לפיכך הלקה את יראתם ואח"כ הלקה אותם, ע"כ.

ויש לעיין בזה מפרש"י לקמן שפירש הטעם שהקב"ה הביא מכת

דם באופן אחר, דלקמן (ח, יז) בד"ה את הערב כתב רש"י וז"ל "ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו, בטכסיסי מלכים בא עליהם כסדר מלכות כשצרה על עיר בתחילה מקלקל מעינותי ואח"כ תוקעין וכו', כדאי במדרש רבי תנחומא". עכ"ל. והוא במדרש תנחומא בא ד' בלשון אחר קצת וז"ל "אמרו רבותינו ז"ל כטקסין של מלכים הביא הקב"ה עליהם את המכות, (ופי' העץ יוסף - כטקסין פי' כמנהג) מלך בשר ודם כשמדינה מורדת עליו משלח עלי' לגיונות ומקיפים אותה בתחילה, סוכר אמת המים שלהם חזרו מוטב ואם לאו מביא וכו', כך הקב"ה בא על המצרים כטקסין (או נ"א בטכסיס) של מלכים בתחלה סכר אמת המים שלהם שנא' ויהפך לדם יאריהם, לא חזרו וכו'". עכ"ל.

עכ"פ מבוא' מד' רש"י ומדרש תנחומא טעם אחר למה הקב"ה הביא מכת דם לפי שכן הוא בטכסיסי מלחמה שבתחילה סוכר עלי' מים וכו'. ובאמת סתירה זו הוי לא רק בפרש"י אלא גם בהמדרש תנחומא עצמו שהרי מה שכתב רש"י לעיל (ז, יז) שלפי שהיו עובדין לנילוס לפיכך הלקה את יראתם תחילה איתא ג"כ במדרש תנחומא פ' וארא ברייתא י"ג, וצע"ק.



הערה בפירש"י ו, ג

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

"וארא אל האבות באל שדי הבטחתים הבטחות ובכולן אמרתי להם באל שדי", עכ"ל פירש"י.

מפרשים הרבה עמדו על פי' זה, מה רוצה לפרש, ראה הרא"ם גור ארי', לבוש ועוד.

וכן הגירסא בדפוס ראשון ובעוד דפוסים ראשונים. לאחרונה מצאתי בדפוס שני ושם הגירסא: "וארא אל אברהם אל האבות הבטחתים ... באל שדי". ואינו מעתיק תני' "באל שדי" מהפסוק והיינו שהוא פי' אחד, שתי' "אל האבות" הם נמשכים למטה.

ומצאתי סעד לגירסא, שהרי גם הרמב"ן גורס "וארא אל אברהם וגו' ובאל שדי", אבל הוא אינו גורס תני' "אל האבות", וראה בהערות

שעוועל שם. ובספר זכרון.



ו, כג

אחות נחשון, מכאן למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחיה
— עכ"ל רש"י.

הרא"ם מביא הגמרא מבבא בתרא ע"ש, וראה במפרשים כמו
גורא אר"י, וכולם מביאים מפסוק אחות לבן, אבל צ"ע למה בפי
תולדות כח, ט ע"פ אחות נביות, שם מפרשים באופן אחר, "והשיאה
נביות אחי" ע"ש.

ואולי אפשר לומר כיון שבדפוס ראשון ליתא כל הפירוש כאן, לכן
הוא הוספה ממי שהוא, אבל דוחק לומר כך, כיון שכל המפרשים
עמדו על פיי זה, ובפרט הרא"ם שבדק כמה כת"י, (כמו שמציין
בכמה מקומות).



נגר"ה

הערה בשו"ע אדמוה"ז סי' קכ"ב

בדין הפסק בין יהיו לרצון לאלקי. נצור

הרב בן ציון ריבקין
ס. לואיס, מיזורי.

א. כתב המחבר בס"י קכ"ב סעיף א': אם: בא להפסיק ולענות
קדיש וקדושה בין י"ח ליהיו לרצון אינו פוסק שיהיו לרצון מכלל
התפלה הוא אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים שפיר דמי. עכ"ל.
(ומקור לדי' המוסבר בשו"ת הרשב"א כפי שנבאר להלן).

וע"ז כתב הרמ"א "ודוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפילה אבל מקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון מפסיק ג"כ לקדיש וקדושה ובמקומות אלו נוהגין להפסיק באלקי נצור קודם יהיו לרצון ולכן מפסיקין ג"כ לקדושה וקדיש וברכו" ע"כ.

אח"כ ממשיך המחבר שם בסוף סעיף א': מיהו הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אם התחיל ש"ץ לסדר תפלתו והגיע לקדיש או לקדושה מקצר ועולה ואם לא קצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכה של ק"ש אפי' באמצע, ע"כ.

ועי' בטי"ז סק"א שהוקשה לו תחילת דברי המחבר אסוף דבריו דבתחילת הסעיף כתב המחבר "אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים שפיר דמי" ע"כ, ור"ל דיכול להפסיק ולענות כל דבר שבקדושה דבהכי איירי המחבר כפי שהתחיל דבריו "אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה" היינו כל דבר שבקדושה וא"כ מבו' דיכול לענות בכל דבר שבקדושה. ואילו מסוף דברי המחבר (אחרי דברי הרמ"א) כתב המחבר "ואם לא קצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכה של ק"ש אפי' באמצע" ע"כ, דמשמע שאינו יכול לענות על כל דבר רק כדרך שמפסיק באמצע ברכות ק"ש (המבו' עליל ס"י ס"ו) ולא על כל דבר שבקדושה.

ותירץ הטי"ז דבתחילת דברי המחבר מיירי במי שאומר לפרקים תחנונים, ועל כן אין להם דמיון לשמונה עשרה ויכול להפסיק כמו שירצה, אבל סוף דברי המחבר מיירי במי שרגיל לומר תחנונים וכלשון המחבר בסוף הסעיף "ומיהו הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו וכו'", ולכך דמיין קצת לייח ברכות ומפסיק דוקא כברכת ק"ש ולא יותר.

וז"ל הטי"ז "אבל בין יהיו לרצון וכו', משמע בכל גווני שפיר דמי (ר"ל מתחילת הסעיף משמע דיכול לענות בכל דבר שבקדושה) ואח"כ סיים כדרך שמפסיק בברכה של ק"ש (ר"ל בסוף הסעיף משמע דיכול לענות רק כדרך שמפסיק בברכה של ק"ש) וצריך לומר דתחלה מיירי במי שאומר לפרקים תחנונים על כן אין להם דמיון לייח ברכות כלל על כן מפסיק כמו שירצה ובסיפא דרגיל עשאו עליו קבע ודמיון קצת לייח ברכות על כן מפסיק דוקא כברכת ק"ש, עכ"ל.

והוסיף הפרי מגדים במשבצות זהב אות א' ביאור בדברי הטי"ז וז"ל "עיינן ט"ז מיתורא דלישנא דהול"ל אבל לאחר יהיו לרצון אם יכול לקצר מקצר ואם לאו מפסיק כמו בק"ש, באמצע ש"מ דיש הפרש באין רגיל לומר תחנונים דאז יש רשות להפסיק אפי' לשאר אמנים" וברגיל עשאו קבע ופוסק כבאמצע ברכות ק"ש כבסי' ס"ו ותחנונים של אחר תפלה כמו באמצע ברכות ק"ש ואמן של הקדוש

ושומע תפלה מפסיק ולשאר אמנים לא וכו"י עכ"ל.

וכונת הפרי מגדים — דמכתב המחבר מלים מיותרות בסוף דבריו "ומיהו הרגיל לומר וכו"י, משמע שיש חילוק בין במי שרגיל לומר תחנונים למי שאינו אומר רק לפרקים וכד' הטי"ז הני"ל.

ועיין במשנה ברורה סק"א שג"כ פירש ד' המחבר באופן שביאר הטי"ז ולא הביא שום חולק על דברי הטי"ז בביאור דברי המחבר.

ב. אמנם, המדקדק היטב בלשונו של רבינו הגדול ני"ע בשו"ע שלו יראה שרוח אחרת עמו בביאור ד' המחבר ולא הסכים לחילוקו של הטי"ז בין במי שרגיל לומר תחנונים למי שאומר רק לפרקים (ולגבי דיוק ל' המחבר שקורא הפמ"ג כד' הטי"ז, ניישב להלן).

וז"ל רה"ג ני"ע "תקנת חכמים לומר אחר י"ח פסוק יהיו לרצון וגו'. וכיון שהוא תיקון חכמים ומכלל התפלה אסור להפסיק בינו ליי"ח אפי' לעניית קדיש וקדושה וכו'. **ובין יהיו לרצון לאלקי נצור מותר להפסיק ולענות כל דבר שבקדושה אבל לא דבר אחר וכו'. ואם התחיל לומר אלקי נצור או שאר תחנונים וכו' יכול להפסיק ולענות כדרך שמפסיק לענות בברכות ק"ש אפי' באמצע וכו"י, ע"כ.** הרי שלא הזכיר רה"ג ני"ע שום חילוק בין מי שרגיל לומר תחנונים או מי שאומר תחנונים רק לפרקים אלא משמע שכל החילוק הוי דבתחילת דברי המחבר מיירי "בין יהיו לרצון לאלקי נצור" וכל' המחבר "אבל **בין יהיו לרצון לשאר תחנונים** שפיר דמיי" וסוף ד' המחבר מיירי במי שהתחיל כבר תחנונים ובמשמעות המשך ד' המחבר שדן אם מקצר ועולה אם לאו דהיינו שעומד כבר באמצע תחנונים וצריך לקצר וכו' וכמ"ש המג"א סק"ב "מקצר ועולה — דהיינו שמפסיק באמצע התחנונים ופוסע לאחריו וכו"י. ע"כ.

וכן משמע מדברי הרמ"א שהבין כד' רה"ג ני"ע (דגם תחילת ד' המחבר מיירי במי שרגיל לומר תחנונים) שהרי כתב על ד' המחבר "ודוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה אבל וכו"י. הרי שמשמע דהמחבר מיירי שעושין כן בקביעות וכל' הרמ"א "שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה וכו"י. דדוחק גדול לפרש בכונת הרמ"א שנוהגין רק לפרקים דל' "נוהגין" משמע שעושין כן בקביעות וק"ל. וכן משמע מד' המג"א שהבאנו לעיל שלא הזכיר חילוק זה של הטי"ז כלל, וג"כ פירש סוף ד' המחבר שעומד באמצע תחנונים וכמו שהבאנו לעיל את דבריו (ועי"ע בבאר היטב סימן זה שלא הביא חילוקו של הטי"ז).

ולגבי מה שדייק הפמ"ג מל' המחבר שהוסיף המלים "ומיהו הרגיל לומר תחנונים וכו"י, דמשמע שיש חילוק בין מי שרגיל לומר תחנונים

אם לאו כד' הטי"ז, והמדקדק בלשונו של הבי"י בשם הרשב"א שהוא מקור לד' המחבר, יראה שאי"ז ראוי מכרחת דז"ל הבי"י "תשובה המתפלל צ"ל י"ח ברכות ואח"כ יהיו לרצון אמרי פי וכו', אבל בין יהיו לרצון לשאר תחנונים פוסק שאינן מכלל התפלה והרשות בידו לקצר עכ"ל וכתב עוד בתשובה אחרת הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אם התחיל הש"ץ לסדר תפלתו וכו'. ואפי' לא קיצר יכול להפסיק כדרך שמפסיק בברכות של ק"ש אפי' באמצע דלא חמירי תחנונים כתפלה" עכ"ל.

ומבואר מדי הבי"י דתחילת ד' המחבר לקוחים מתשובה אחת של הרשב"א, וסוף דברי המחבר לקוחים מתשובה שכי'. וא"כ נראה פשוט די"ל דנקט המחבר קרוב ללשונו של הרשב"א בכל מקום ומה שבאמת כתב הרשב"א בתשובה שני' "הרגיל לומר" י"ל דלאו דוקא נקט אלא נקט כן משום דבדרך כלל באופן כזה יהי נידון אם יכול לענות אם לאו, משא"כ במי שאינו רגיל לומר תחנונים הרי אין לו (בדרך כלל) שאלה כזו, אבל לא התכוין הרשב"א לומר שיהי נ"מ לדינא בין מי שרגיל לומר תחנונים אם לאו כפי שרבינו הטי"ז וחפמ"ג, ופשוט, ודו"ק היטב כי קיצרתי קצת.

ובאמת, כעין חילוקו של אדמוה"ז נ"ע "בין יהיו לרצון לאלקי נצור" למי שהתחיל כבר תחנונים מצינו דוגמתו לעיל סי' ס"ו גבי דיני הפסק בברכת ק"ש בין "אמצע הפרק" ל"בין הפרקים" כמבוי' בפרק ב' דברכות ובשו"ע סי' ס"ו, ע"ש היטב ודו"ק היטב כי קיצרתי.

בסיכום, לאותם שנוהגין לומר יהיו לרצון קודם אלקי נצור (משא"כ לאלו שאומרים אח"כ יש דינים אחרים כמבוי' ברמ"א ואכמ"ל בזה) וכן הוא מנהגינו מנהג חב"ד יוצא לפי פסקו של אדמוה"ז נ"ע שאם עדיין לא התחיל אלקי נצור ורק אמר יהיו לרצון יכול לענות על כל דבר שבקדושה ואם התחיל אלקי נצור מפסיק כדרך שמפסיק באמצע ברכות ק"ש ותו לא (משא"כ לשיטת הטי"ז מי שרגיל לומר תחנונים כדרך שאנו עושין בכל גווני אחר שאומר יהיו לרצון יכול להפסיק כדרך שמפסיק באמצע ברכת ק"ש ומי שאינו רגיל לומר תחנונים בכל גווני יכול להפסיק לכל דבר שבקדושה).

שוב ראיתי שגם הערוך השולחן הניח בצ"ע על ד' הטי"ז וכתב עליו "ולא ידעתי טעמו" (אך, הערוך השולחן הרחיק לכת להתיר להפסיק על כל דבר שבקדושה אפי' באמצע תחנונים, ודחק לפרש מש"כ המחבר "כדרך שמפסיק לברכה של ק"ש וכו'", דלאו דוקא נקט).

הערות בשו"ע אדה"ז הל' תפילין

הרב דוד שרגא פאלטער
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז סימן כ"ה (סעיף י"ד) מובא בזה"ל, ותקנו חכמים לברך עוד ברכה אחרת על תשי"ר לפי שהיא חשובה והיא עיקר המצוה ויש בה יותר קדושה שיש בה ד' בתים והשי"ן לכן מפני חשיבותה קבעה ברכה לעצמה ע"כ.

ויש להעיר מסימן קע"ד (סעיף א') בזה"ל, יין אע"פ שבא לשתות תוך הסעודה מברך עליו בפה"ג ואינו נפטר בברכת הפת. . הואיל והיין הוא חשוב שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות. . לפיכך אינו נחשב טפל לפת להפטר בברכתו.

רואים כאן חילוק דק בשתי המקורות הנ"ל, שלגבי תפילין הקביעות ברכה מיוחדת בשבילה (התשי"ר) הוא **מסובב** מזה שחשוב ויתר קדושה ושהיא עיקר המצוה, היינו שעצם תקנת ברכה לעצמה **אינו מורה** על חשיבות, רק מכיון שהוא חשוב מצד **סיבות וטעמים אחרים**, לכן **כתוצאה מזה** קבעו ברכה לעצמה, משא"כ בדין היין מובא ברור שיין הוא **חשוב שגורם ברכה לעצמו** בכמה מקומות, היינו שכאן עצם העובדא שגורם ברכה לעצמו ברכה מיוחדת ופרטיית, **זה גופא הוא חשיבותה**, וזה מורה על גדלותה לגבי שתיית שאר מיני משקה.

ובאמת ביין גופא יש לשאול שאלה הנ"ל, שבסימן קס"ז (סעיף א') מובא בזה"ל, חוץ מן היין והפת שמתוך חשיבותן קבעו להן ברכה לעצמן, שהיין הוציאוהו מכלל פירות האילן לברך עליו בפה"ג **מפני חשיבותו שמשמח את הלב** שניא' ויין ישמח לבב אנוש ע"כ.

רואים אנו גם כאן לכאורה דברים הסותרים קצת, מצד אחד אומרים **שמתוך חשיבותן קבעו ברכה לעצמן ולא שזה סימן חשיבותן**, ומהו חשיבותן - ממשיך לבאר - **שמשמח את הלב**, ובסימן קע"ד משמע ברור שמהו חשיבותן הוא זה שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות, היינו שעצם **תקנת הברכה לעצמו זהו חשיבותן ולא שזה מסובב ותוצאה מחשיבותן**, וצע"ק.



בשוייע אדח"ז סימן כ"ה (סעיף י"ד) מובא שתקנו חכמים לברך עוד ברכה אחרת על תש"ר לפי שהיא חשובה והיא עיקר המצוה.

וק"ק שאם הם שתי מצוות נפרדות אין שייך (כ"כ) לתאר התש"ר בתור עיקר המצוה, (לשון יחיד משמע שמדברים במצוה אחת ושזה העיקר מכל המצוה כולח).

ובפשטות היי אפ"ל שבמדה מסויימת הם מצוה אחת, ובכמה ענינים מתבטא יחוד זה, (ולדוגמא שכמה מוני המצוות מנוהו תש"י וש"ר כלול במצוה אחת), וע"ז אומר שהוא (התש"ר) עיקר המצוה.



דייני קיום הקרובים

הת' נחמן ווייס
תות"ל ברינוואה

איתא בשוייע חו"מ סמ"ו ס"יט דיעדי קיום הקרובים למלוח וללוח פסולים, ויש מי שמכשירי. וכי הרמ"א דייניני קיום הקרובים למלוח וללוח פסולי, ומשמע שכוונתו היא דגם מאן דמכשיר עדי קיום הקרובים לבע"ד, פוסל הוא דייני קיום הקרובים למלוח וללוח. וכן הבין הש"ך סק"נ בכוונת הרמ"א, והביא ע"ז את דברי העיר שושן (הלבוש לחו"מ) שכתב "אבל דייני קיום הקרובים למלוח או ללוח פוסלים לכוי"ע", והיינו גם מ"ד דעדי קיום הקרובים כשרים, מודה דדיינים הקרובים פסולים.

אך הש"ך תמה בזה, דפשיטא דאלו המכשירים עדי קיום הקרובים מכשירים גם דייני קיום הקרובים, וכותב להוכיח זה מדברי הרשב"א, וז"ל שם: "והרי מוכח נמי להדיא בדברי הרשב"א בחידושין ריש פ"ק דגיטין בסוגיא בפני כמה נותנו לה . . . ע"ש בחידושיו בדף ז' ע"ב [כוונתו לדף ז' בדפי הרשב"א, שהוא בגמ' גיטין דף ה' ע"ב]. ונראה שמ"ש הוא ברור, וא"כ דברי הרב והע"ש דל"ע"י. והנראה שקושיות הש"ך קושיא עצומה היא, וכפי שיתבאר לקמן, אך בתחילה נציע את דברי הרשב"א בגיטין שם.

דחנה הרשב"א מביא שם כמה קולות בדיני הגט, ובתחילה כותב

דעדי קיום הקרובים לבע"ד כשרים להעיד, ומביא ע"ז ראייה: "וכן נראה לי דעדי קיום הקרובים בין למלוה בין ללוה כשרין, מדאמרין אין העדים חותמין על השטר אא"כ קראוהו, והדיינין חותמין על השטר אע"פ שלא קראוהו, ומשמע שלא קראוהו כלל ולא ידעי מי ומי בעל הדבר, ולא חיישינן שמא עדי הקיום קרובים לבעלי הדבר".

וממשיך הרשב"א ומוסיף עוד קולא "אבל דיינין קרובים לבעלי הדבר ודאי בעלמא פסולין, אבל היקלו להכשיר אפי' הקרובים כדרך שהתירם בהבאת הגט, ובעדות דנכתב לשמה, ומקויים הוא וכשר".

ובשטחיות נראה שהש"ך דייק שהרשב"א סובר שבשאר שטרות דייני קיום כשרים, מכך שכתב ד"בעלמא פסולין", ומשמע דקאי בכל העדיות שבתורה ולא בדיני שטרות, ואה"נ ובדיני שטרות שרי. ונמצא לפי"ז שהרמ"א יפרש תיבת "בעלמא" גם אקיום שטרות.

ומובן שגם סוף דבריו "אבל היקלו להכשיר אפי' קרובים" תלוי בבי' פי' אלו, דלהש"ך דיני קיום הקרובים אינו קולא בגט, דכשם שבשאר שטרות שרי ה"ה נמי בגט, ולרמ"א כיון דפסיל בשאר שטרות הוי קולא מיוחדת בגט דכשר, ופשוט.

אך באמת מלשון הש"ך "והכי מוכח נמי להדיא בדברי הרשב"א.. ע"ש בחידושו.. ותראה שמ"ש הוא ברור", לא משמע שתלה קושיותו בדיוק בעלמא (ומה גם שאי"ז מוכרח כלל), אלא דהכריח כן מדברי הרשב"א.

והנראה שהוציא כן הש"ך מהוכחת הרשב"א גבי עדי קיום, דכשם שהכריח הרשב"א שעדי קיום הקרובים כשרים מהך דאמרין שהדיינים חותמים על השטר אע"פ שלא קראוהו, ומשמע שלא קראוהו כלל ולא ידע מי הם בעלי הדבר ולא חיישינן שמא קרובים העדים לבע"ד, ה"נ מוכח דדייני קיום הקרובים כשרים, דאי הוו פסולים אמאי לא חיישינן שמא **הדיינים** קרובים לבע"ד, ועל כרחך דדיינים הקרובים כשרים.

ונמצא מעתה ראייה עצומה לדברי הש"ך, שהרי הרשב"א הוא המ"ד דס"ל דעדי קיום הקרובים כשרים, ומוכח מדבריו שגם הדיינים כשרים, ואיך כתב הרמ"א בפשיטות דלכו"ע דייני קיום הקרובים פסולים, ולא חילק בין מ"ד דעדי קיום הקרובים כשרים למ"ד דפסולים.

אך באמת נחזי אנן מה יענה הרמ"א בהך, ויבואר בהקדים דברי הריב"ש (הובא בב"י שם) שדחה ראיית הרשב"א גבי עדי קיום, וכתב דבאמת מן הדין אין צריכים הבי"ד לבדוק אם העדים קרובים, רק "אם נודע שהם קרובים ודאי פסולים".

ובפשטות כוונתו דאין לנו למיחש להך דשמא קרובים הם, דבסתמא אין אנו מעלים חששות (וע"ד הכלל דאין מחזיקין באיסורים), ולמה לנו לחוש כל זמן שאין ממש בטענה זו, ואם כי היכא דנתברר הדבר שקרובים היו ודאי פסולים הם, אך בסתמא לא חיישינן להכי.

ונלמד מזה סברת הרשב"א ע"פ פשוט, דכל היכא שיפסלו העדים כשימצאו קרובים. חובת הבי"ד הוא לברר הדבר בשלימותו, דיש לבי"ד לדאוג שלא תצא תקלה ומכשיל תחת ידם. וא"כ ע"כ כשאמרינן דאין צריכין הדיינים לקרא השטר, מוכח דגם היכא שימצאו קרובים לא יפסלו בכך ולהכי יכולים הדיינים לקבלם גם בלא שידעו אם קרובים הם אם לאו.

אמנם באמת נראה להוסיף בסברתו טעם לשבח, דלא זו בלבד שעל הבי"ד לדאוג שלא יצא מכשול תח"י, אלא דחובתם לברר הדבר אליבא דאמת, שזהו כל ענין קבלת העדות; ע"י חקירה ודרישה ע"פ עדים כשרים כוף, וכל היכא שהעדים קרובים נמצא שלא השלימו הבי"ד תפקידם זה **והוא חסרון בתפקידם**, ולהכי מן הדין היה שיחקרו עד שימצאו שהם כשרים בודאות ואז יקבלו עדותם, ואם בכ"ז אין הדיינים קוראין השטר לידע אם קרובים העדים א"ל, על כרחך דעדים קרובים כשרים הם (והריב"ש ס"ל דכיון שחשש רחוק הוא זה, נמצא שמקיימים הם את תפקידם גם כשאינם מבררים ענין זה בשלימותו, ואכ"מ).

ומעתה אזדא לה קושיית הש"ך בפשיטות, דכל זה שתפקיד הבי"ד לאשר אמיתת הדבר הוא רק בנוגע להעדים הבאים לפניהם, אך אין זה מתפקידם לברר על עצמם אם קרובים הם אם לאו, וא"כ בזה באמת יודה הרשב"א לריב"ש שאין הם צריכין למיחש לחששות שכאלו כל שאין זה מחובתם, ולהכי אף שס"ל להרשב"א דעדים הקרובים פסולים הם, מ"מ יכול להודות דדיינים הקרובים כשרים הם (יומיהו אם נודע שהם קרובים ודאי פסולים הם" כנזכר מהריב"ש), וא"ש וק"ל.

שונות

השפעת השרים דלמעלה על מנהיגי המדינות

הת' א. בוסתנאי
תות"ל 20

בקשר להמצב עתה כו' מועתקים להלן דברי אדני'ע בשנת תרד"ע (תו"ש ע' 204) (בהתייחסות למלה"ע הראשונה שהיתה אז, ראה שם בארוכה):

"כל מלך גדול, כמו מדינתנו ואנגליא וצרפת ואשכנז בודאי יש להם שרים, אודות המדינות הקטנות אינו יודע בבירור ואינו חושב שיהי' להם שר פרטי . . המלכים או מנהיגי המדינות (כמו צרפת ואמעריקא) בודאי מרגישים כח השרים שלהם, כלומר זיי שטעלען א סאך על תקפם וגבורתם העצמיי מלבד כוחם הפרטי בריבוי חיל וכסף תועפות וכלי זיין הרבה וכל הענינים הסבוכים בזה . . המלך . . בתוקף נפשו מרגיש הרגישים כאלו שהם למעלה מן החשבון, וזה נותן לו תוקף ועוז להנהיג ענינו כמו המורגש בנפשו ואז גם החשבון משנה לצורה אחרת לגמרי, ובא בפועל גם בגשמיות כמו ששיערו המלך בתוקף ותעצומות נפשו, וכ"ז בא בהשפעת השר העליון עליו".



דפוסי תורה אור

הת' יוסף יצחק קעלער
תות"ל 20

ספר תורה אור שנדפס בשנת תשל"ב הוא (כמצויין בהקדמת המו"ל) פוטוגראפיא מהוצאת ווילנא תרנ"ט.

אך דף ו הוא צילום דפוס זיטאמיר תרכ"ב. כפי שיראה המעיין בהוצאת קה"ת תשט"ו שהיא פוטוגרפיא מדפוס זיטאמיר. [וגם המעיין בהוצאות קה"ת תשל"ב - תשמ"ט יבחין שדף זה שונה בתבניתו משאר הדפים].

וכמו"כ בהוצאת קה"ת תנשי"א שע"פ הקדמת המו"ל נסדר מחדש באותיות מרובעות דף על דף כתבנית דפוס ווילנא תרנ"ט הנפוץ. הנה

באמת נסדר דף על דף כתבנית דפוס קה"ת תשל"ב הנפוץ (וצילומיו) שאמנם רובו ככולו הוא פוטוגרפיה מדפוס ווילנא הנפוץ אך דף אחד הוא פוטוגרפיה מדפוס זיטאמיר כנ"ל.

תדע שכן בסוף הספר (בהוצאת קה"ת ש.ז. ע' קלז) נדפס הערות ותיקונים מכ"ק אדמו"ר שליט"א ובשוה"ג: **הערה**: ציוני הדפים והשורות הם ע"פ הוצאת ווילנא תרנ"ט. בחצע"ג נרשמה ג"כ התחלת השורות בהוצאת זיטומיר וברוקלין תשט"ו - במקום ששונה הוא מהוצאת ווילנא.

והמעייין בתיקונים שנדפסו לדף ו' וישוה לתו"א (הוצאת תשל"ב ואילך) ימצא שציוני השורות (שהוא ע"פ הוצאת ווילנא) אינם מתאימים לפנים התו"א. רק ההתחלה שבחצע"ג (שהוא ע"פ הוצאת זיטומיר) מתאים לפנים הספר, ודו"ק.

וכנראה הסיבה לזה מפני שלמדפיס (היינו המכין לדפוס) נזדמן באותה שעה טופס מדפוס ווילנא שהי' חסר דף ו'. והשלים מדפוס זיטאמיר.

ויש לעיין בהוצאת תש"ח (שע"פ הפתח דבר מכ"ק אדמו"ר שליט"א היא פוטוגרפיה מדפוס ווילנא) אם דף ו' שבה הוא אמנם צילום דפוס ווילנא.

והנה בהערות המו"ל צויין: בהוצאה זו (דשנת תנש"א) נתקנו בפנים התיקונים שע"פ הוצאה ראשונה, ודפוס זיטאמיר, ולקו"ת לג"פ.

ולפ"ז צ"ע שבמ"מ הערות וציונים (שנדפס בהוצאה זו מדף קמג ואילך) צויינו עוד הפעם כל התיקונים על אתר (א, ב **ישראל** - **להגביהי**: בהערות ותיקונים לכ"ק אדמו"ר שליט"א שצ"ל: להגביהי. ב, א **אותם** - **בכה ממש**: לעיל בהערות ותיקונים מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א שצ"ל: **בכה ממש. הני"ל - למעלה מלמטה** לעיל בהערות ותיקונים מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א שצ"ל: **מלמעלמ"ט**, ב, ג **דעכשיו - פי'**: לעיל בהערות ותיקונים מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א שצ"ל: כו'. ד, א **הוא - והיינו הוא**: לעיל בתיקונים והערות מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א: **הוא מיותר** [וכן ליתא באוה"ת - ו דף תתרנא, ב]. וכהנה רבות).

ועוד יותר יפלא שבדף קמד צויין: "ב, ד **שו"ה ירידת - במציל**: בדפוס ראשון: במצילה".

והמעייין בפנים הספר יראה שנדפס שם: במאצילה. (כני ע"פ דפוס ראשון). ובדפוסים הקודמים (שהם פוטוגרפיה מדפוס ווילנא): במאציל.

ונראה שהמ"מ הערות וציונים נכתבו לא על ההוצאה זאת כ"א על הוצאות קודמות שהם פוטוגרפיי מהוצאת תשל"ב כנ"ל.

ועפיי הנ"ל יובן מדוע לא העתיק במ"מ והערות וציונים את התיקון שבהערות ותיקונים מכ"ק אדמו"ר שליט"א על ו, ב. שכן על התיקון ההוא ציין כ"ק אדמו"ר שליט"א: כן הוא בדפוס זיטאמיר. וכנ"ל שדף זה שבתו"א [הוצאות תשליב - תשמ"ט] הוא פוטוגרפיה מדפוס זיטומיר וממילא הרי"ז מתוקן.



שינה ביום

הרב יוסף יצחק פעלדמאן
כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בגליונות דש"פ חיי שרה הביא הת' ח.א. מפוקח עורים פכ"ח וז"ל שהבעל תשובה . . ניט צו שלאפן ביי טאג באלד נאכן עסן ווארום . . קען ער קומען צו שלעכטע מחשבות . . בכך זאל ער . . ניט שלאפן לערך איין שעה ויותר . . עכ"ל לענינו.

והקשה א) אין ישנים ביום ב) החילוק דביום כתיב שאין לישן כשעה ויותר משא"כ בלילה כחצי שעה ג) דברמב"ם הל' דעות פ"ד הרי כתוב כשלוש או ארבע שעות.

והנה בפרק כה כתוב וז"ל: ובכל שבוע לילה אחת זאל ער לערנען א גאנצע נאכט עד הבקר והענין בזה י"ל עפ"י הידוע (בשער רוח הקודש דף יא ע"א ועוד) דמי שניעור כל הלילה ולא יישן כלל ועוסק בתורה כל אותה הלילה יהי נפטר מעונש כרת אחד אם נתחייב ח"ו, וכל לילה אחת פוטר כרת אחד עכ"ל.

ובשו"ת תורה לשמה (להבן איש חי) בשאלה תה כתוב וז"ל: שאלה - מצינו שארז"ל אסור לאדם לישן ביום יותר משנית חסוס והנה יזדמן איש אחד שעושה תיקון כרת לנדד שינה מעיניו כל הלילה וזה מוכרח לישן ביום שאחר הלילה אם גם זה בכלל האיסור או לאו יורנו המורה לצדקה ושכמ"ה מובן . .

ובתשובתו מביא מטעמי המצות הביאור שלא לישן ביום ומסיים דיש לבטוח בזכות התורה שלמד כל הלילה דנמשך עליו חוט של חסד ביום ולא תזיק לו השינה ממה שיש בידו מקודם בלילה שעברה אלא אדרבא תחי' טובה לו כיום שבת ולכן אין לחקפיד ע"ז עכ"ל לענינו. דעפ"ז י"ל דמדובר כאן כמ"ש בפכ"ה כשלמד כל הלילה לפטור מכרת א' וכ"ו (ואולי י"ל כדלקמן וצ"ע ואכ"מ), [ווי"ל דגם זה

נכלל בהדיוק בתחלת הפרק דבעל תשובה וכו' דלכאורה מיותר הוא] דעפייז מובן משייך בפשיטות כשישן ביום וכו' דמוכרח בזה וגם אין בזה איסור כני"ל.

ולהעיר דבכתר שם טוב כט (סיי רכד) כתוב יותר מזה וז"ל יהי זהיר מאוד לקום תמד בחצות הלילה ואם אינו קם שלא מחמת אונס הוא בנידוי למעלה ויהפך הלילות לימים ויישן ביום כמה שעות כדי שיספיק לו מעט שינה בלילה . . עכ"ל. דמשמע מזה דאפי' אם ישן מעט וקם בחצות יש לישן ביום.

ובנוגע להחילוק בהמתנה לשינה אחר האכילה ביום או בלילה והשינוי מהל' דעות י"ל דבפרק כ"ו כתוב דבעל תשובה ימעט באכילה למעט חלבו ודמו וכו' לתקן את חום התאוה וכו' דמובן מזה מדוע ההמתנה לשינה הוא פחות ממשייך בהל' דעות דמייירי כשאוכל באופן רגיל וכו' דמובן תלוי בכמות האכילה וכו' וגם מה שמחלק בין היום והלילה י"ל ג"כ כזה דמובן ביום צריך לאכול יותר לעבודת היום וכו' ולהעיר ממשייך בכ"מ דלחם שייך ליום והבשר ללילה ואין אוכלין בשר לשובע וכו' ואכמ"ל.



עבודה בשמחה (גליון)

הת' לוי יצחק מזקלביץ
תלמיד בישיבה

בהגליון דשי"פ שמות שאל הת' ש.ר. וז"ל: בפכ"ו בתניא כשמבאר גודל הכרח השמחה לנצח היצה"ר ולעבודת ה' בכלל מסיים. "ומקרא מלא דבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו', ונודע לכל פ"י האריז"ל ע"פ זה"י ולכאוי למה אומר ונודע לכל פ"י האריז"ל ואם להביא רא"י על ההכרחיות שזה דבר שנודע לכל הרי לכאוי הי' צריך להביא רא"י מהרמב"ם (בהל' יו"ט פ"ו ה"כ ובהל' לולב פ"ח הטי"ו), שהוא ספר הלכה וכו'...".

עיי'ן בהערות כ"ק אדמו"ר שליטי"א (בשיעורים בספר התניא פכ"ו הערה 9), שמבאר שם שהחידוש דהאריז"ל הוא על המילים "דרב כל", שהשמחה צ"ל יותר גדולה מרב כל [ולא - בעת שהיות במצב דשלוה ודרב כל - כפירשיי וכפשטא דקראי דמסיים . . ובחוסר כל],

עיייש, ולא באתי אלא להעיר.



י"ג מדה"ר ביחיד

הת' שמואל טענענבוים
תלמיד-בישיבה

בסידור תהלת ה' שנדפסו לאחרונה, בסדר י"ג מדה"ר נכתב ייחיד המתפלל אין אומר ויעבור וי"ג מדות דרך תפלה ובקשת רחמים אבל יכול לאמרם דרך קריאה בנגון ובטעמים".

ולפני כשנה וחצי (ובהמשך לזה בגליון דכ"ב שבט תשי"ג) חובא בשם הר"צ.ה.ג. ששאלו זאת לפני כארבעים שנה את כ"ק אדמו"ר שליט"א וענה "לא שמעתי מזה", [ולמעשה מאג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ג עמ' קל"ח עונה על השאלה: "אם יש חילוק באמירת יגמדה"ר ביחיד בין תפילת שחרית, מנחה, או סליחות" (כוונת השואל היא היות ובסידורים דאז נדפס המתפלל ביחיד אין אומר זה" - י"ג מדה"ר רק בסדר יגמדה"ר דתפילת מנחה, הכותב) וע"ז כותב כ"ק אד"ש "לא ראיתי ולא שמעתי שום חילוק, ונפסק הדין סתם בשו"ע סתקס"ה ס"ה וכו"ו ע"כ, ומכתב זה הוא משנת תשי"ט "לפני כארבעים שנה" ואולי זהו יסוד השמועה].

ויש להעיר דלפני למנצח מזמור לדוד שאחר שמו"ע כותב אדה"ז "מנהג ספרד שבכל יום שאין אומרים בו תחנון אין אומרים למנצח" ובמכ"ב ניסן תשי"ז כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א: "אמירת למנצח יענך וכו' תפלה לדוד וכו' לפי מנהג חב"ד תלוי באמירת תחנון" (הובא גם בתשו"ב עמ' 83 ועי' בהע' המערכת). אולם בסידורים אחרים לא כ"י זאת, וכ"כ הרמ"א סי' קלא סק"א ו"אפ"י בימים שאין אומרים תחנון אומרים למנצח וכו"', ובפשטות הסיבה לכך שכן אומרים זאת לפי מנהגם הוא ע"ד מ"ש בשו"ע סי' תקס"ה סי"ה בהיתר לומר י"ג מדה"ר ביחיד מפני דהוה "כקורא בתורה" כך גם כאן הוא כאומר תהלים (ומסיבה זו התקין כ"ק אדמו"ר מהרי"ץ לומר זאת אחר התפלה), ובכל זאת מנהג חב"ד הוא שאין אומרים למנצח מזמור לדוד, ומסיבה זו לכאורה גם אין לומר לפי מנהגינו י"ג מדה"ר ביחיד.



תאריך לידת המגיד ממעזריטש

הרב דוד שרגא פאלטער
תושב השכונה

בנוגע לתאריך לידת המגיד ממעזריטש (בספרי חב"ד שלנו — ספר התולדות ועוד) יש ספק בזה.

ורציתי להעיר שבספר המגיד ממעזריטש (הוצאת פאר הספר — מחבר ישראל יעקב), כתוב שנולד **לערך** שנת תס"ח, וגם נמצא בספר שנכתב ע"י הרב אריי קפלן ע"ה, שנולד המגיד בשנת 1704 שזהו בחשבון שלנו תס"ד.

ורק פלא אחד יוצא מספרים הנ"ל, שכידוע שהמגיד נולד לפני הבעש"ט, וכולם מודים שהבעש"ט נולד בשנת נח"ת, וא"כ אינם מתאימים החשבונות הנ"ל.



לזכות

כבוד קדושת

אדוננו מורינו ורבינו שליט"א

לארבעים ואחד שנה לנשיאותו הרמה



יארץ ה' ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים

ירום כבודו ותנשא מלכותו ואנחנו עמו וצאן מרעיתו
יאר פניו אתנו סלה להטות לבבינו אליו ללכת בכל דרכיו
ולקיים רצונו בהצלחה ועליו יציץ נזרו לרעות ביעקב עבדו
ובישראל נחלתו ולפעול ישועות בקרב הארץ, ושיראה הרבה
נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל וינהיג
את כולנו מתוך בריאות הנכונה, הרחבה, נחת, ובקרוב ממש
נלך, כל בניי שליט"א קוממיות לארצינו הקדושה
ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אליהו וזוגתו מרת מלכה שיחיו

ובנם משה שיחיו

איזאגווי

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות

MIDWOOD COMPUTER CENTER

MC

מרכז המחשבים של חסידי חב"ד בברוקלין

1634 Coney Island Ave. Booklyn N.Y. (718) 692-2211