פתח דבר

ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה ~ אנו מודים לה׳ הטוב, אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיש לקהל אנ״ש והתמימים שוחרי התורה, את גליון ה״שבע מאות״ של ״הערות וביאורים״ בתורת כ״ק אדמו״ר ~ נשיא דורנו, ובשאר המדורים, עניני גאולה ומשיח, נגלה, וחסידות, פשוטו של מקרא, שונות וכו׳.

עיקר מטרתו של הקובץ הוא בכך, שהוא מהווה במה לבירור והבנה ודיון בתורתו של כ״ק אדמו״ר, שבה, כידוע היקף עצום של שטחי התורה הנידונים בה, הקרוב אצל תורתו שבכתב ושבעל פה יודע, שאין שטח בשטחי התורה מכל הששה סדרים ~ הלכה ואגדה, פלפול וניתוח הגיוני, מוסר ודרוש, והסברות מרהיבות, כתוצאה מכך, גם הקובץ שמטרתו לשמש במה לדיון בתורתו של כ״ק אדמו״ר, כולל מיגוון המשתתפים הוא רחב מאד, מכל גווני הקשת של חובבי תורה בעולם הגדול, המעיין במפתחות בשבע מאות הקובצים שראו אור במשך הט״ז שנים של ״הערות וביאורים״ אינו יכול שלא לעמוד נדהם מול השפע ומגוון הנושאים התורניים שנידונו בו.

◆

בשנה האחרונה נפתח מדור חדש בקובצנו ~ הערות על ה״רשימות״, מאוצר רשימותיו של כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו שנכתבו בעצם כתב יד קדשו, שזכינו והתחילו להתגלות לאחרונה,

ובפרט לאור העובדה שהוצאתם-לאור היא מדי שבוע בשבוע, בענין השייך לפרשת השבוע וכיו״ב, כך שמידי שבוע בשבוע ישנה ״תורה חדשה״ של רבינו, ״דיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה״, שהיא בבחינת ״הפרשה החסידית״ שבה חיים אנ״ש והתמימים לעת זו.

ומה גם שרובם ככולם הם בבחינת "טעמי תורה", בבחינת הכנה וטעימה לתורה חדשה שמובטחים אנו מאתו להופיע עוד עלינו ולבאר לנו סוד טעמי' ומסתר צפונתי'.

◆

זו איפוא ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבת "הערות וביאורים" עבור הקובץ, ולבקש מהם שימשיכו בכך להבא באופן דילכו מחיל אל חיל להעלות בקודש ולהגדיל תורה ולהאדירה.

◆

ברכה מיוחדת לחבר המערכת מאז ומקדם הרה"ת הרה"ח איש חי ורב פעלים ר' זאב מאיר שיחי' קדנר שמסירותו ועזרתו מאפשרת את הוצאת הקובצים, ויה"ר שיצליח בהצלחה מופלגה בכל עניניו בגו"ר מתוך הרחבה ועושר ומתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י, וימלא ה' משאלות לבבו לטובה ולברכה.

◆

ובעמדנו בסמיכות ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט "העשירי יהי' קודש" מ"ו שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

אנו תפלה וזעקה להשי"ת שתיכף ומיד יקויים בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר ד"הנה הנה משיח כבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, וישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא", ותיכף ומיד ממש.

המערכת

עש"ק פ' בא

ה'תשנ"ו

הרב **מאיר גרשון** שי' **הכהן כהן** ~ תשמ"ח ~ תש"נ
הרב **דוד** שי' **מונדשיין** ~ תשמ"ט ~ תשנ"ב
הרב **חיים** שי' **הכהן כהן** ~ תשמ"ט ~ תשנ"ב
הת' החתן **שאול** שי' **וילהלם** ~ קיץ תשמ"ט ~ תש"נ
הרב **משה מרדכי** שי' **סערבראנסקי** ~ קיץ תשמ"ט ~ תש"נ
הרב **מרדכי** שי' **פרקש** ~ תש"נ
הת' **שניאור זלמן** שי' **קאזין** ~ תש"נ
הרב **יוסף יצחק** שי' **האלברשטאם** ~ קיץ תש"נ ~ תשנ"ב
הרב **יעקב מאיר** שי' **קוביטשעק** ~ קיץ תש"נ ~ תשנ"ב
הת' **אלכסנדר** שי' **בראדסקי** ~ תנש"א ~ תשנ"ב
החתן הת' **אליעזר שמאי** שי' **הלוי סאלעק** ~ תנש"א ~ תשנ"ב
הרב **יוסף יצחק** שי' **הלוי לוי** ~ תשנ"ב
הת' **פסח צבי** שי' **שמערלינג** ~ תשנ"ב
הת' **יוסף יצחק** שי' **אייווס** ~ תשנ"ב
הת' **שמעון** שי' **פוטאש** ~ תשנ"ב
הת' **עמרם** שי' **פארקאש** ~ תשנ"ב ~ תשנ"ד
הת' **מאיר ארי'** שי' **שמערלינג** ~ תשנ"ב ~ תשנ"ה
הת' **יעקב** שי' **טעלזנער** ~ תשנ"ב ~ תשנ"ג
הת' **יוסף** שי' **עמאר** ~ תשנ"ד ~ תשנ"ה
הת' **בן-ציון** שי' **קארף** ~ תשנ"ה

*

הת' **לוי יצחק** שי' **אזימאוו** ~ תשנ"ה ~ תשנ"ו
הת' **גדלי' חנוך** שי' **פוטאש** ~ תשנ"ה ~ תשנ"ו
הת' **חיים** שי' **גרייזמן** ~ תשנ"ו
הת' **לוי יצחק הכהן** שי' **זרחי** ~ תשנ"ו
הת' **יוסף יצחק** שי' **מלכא** ~ תשנ"ו
הת' **יוסף** שי' **רבינוביץ** ~ תשנ"ו

*

יה"ר שיזכו למלאות רצון כ"ק אדמו"ר, ושיצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה ובקיום המצוות בהידור ובכל עניניהם בגו"ר מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ומתוך הרחבה ושמחה תמיד כה"י, וימלא ה' משאלות לבבם לטובה ולברכה.

ב"ה

ש"פ בא – יו"ד שבט – מ"ו שנה

ה'תשנ"ו

גליון ו' [תש]

תוכן הענינים

רשימות

בענין קשירה תמה בתפילין 7
פרק ראשון הסמוך לכף היד 9
ב' זוגות תפילין בב"א 10
בענין פרק הסמוך לכף היד 11
בענין הנ"ל 12
בענין מכת ברד 13
האם המטר דמכת ברד הי' חלק מהעונש 15
בענין המעלה דמצות מילה (גליון) 17
בענין הנ"ל 18
תועלת גשמי מקיום המצוות 25
חסד של אמת 25
בענין הנ"ל 26
תנועת האחדות שבשכל 27
החילוק בין בהמות לעופות 30
הערות ברשימות חוברת כ"א (גליון) 31
בגדר המלכות דמשה רבינו 37
מ"מ והערות וציונים בסש"ב 39

גאולה ומשיח

קיסר ופלגי קיסר 45
הערות לספר השיחות, תשנ"ב 48

לקוטי שיחות

בזכות התורה הם יוצאים ממצרים 52
בגדר מצוות הבן על האב 59

פשוטו של מקרא

והן לא יאמינו לי ~ והי' אם לא יאמינו 61
בפרש"י על "ויקוד העם וישתחוו" 63
בפרש"י על "כאשר צוה אותם משה ואהרן כן עשו" 64
בפרש"י עה"פ "ויקם פרעה" 65
האם נביא צריך לידע עתידות 66

נגלה

בענין הוא קודם לבנו בפדה"ב 67
בענין חיוב האב להשיטו במים 68
בענין כיבוד אב ומורא האם 69
שיחרור בשפחה 70
ביאור בצפע"נ בענין קרבן פסח בקטן 71

הלכה ומנהג

בענין הפיכת הרצועות (גליון) 73
בענין הנ"ל 74

שונות

הערות בסידור תו"א ותהלת ה' בדא"פ (גליון) 76

לזכות
חברי המערכת שנת תש"מ ~ תשנ"ו

הרב **אברהם יצחק ברוך** שי' **געדליצקי** ~ תש"מ ~ תשנ"ו
הרב **נחמן** שי' **שפירא** ~ תש"מ ~ תשנ"ב
*

המייסדים
הרב **לוי** שי' **מוצקין** ~ תש"מ
הרב **אליעזר גרשון** שי' **שם טוב** ~ תש"מ
*
הרב **משה** שי' **דרייזין** ~ תש"מ ~ תשמ"א
הרב **שניאור זלמן** שי' **איידלמן** ~ תש"מ ~ תשמ"א
הרב **נפתלי** שי' **גרינברג** ~ תשמ"א
הרב **שמעון** שי' **מוצקין** ~ תשמ"א
הרב **זאב מאיר** שי' **קדנר** ~ קיץ תשמ"א ~ תשנ"ו
הרב **כתריאל** שי' **שם טוב** ~ תשמ"ב ~ תנש"א
הרב **יוסף** שי' **חן** ~ תשמ"ב ~ תשמ"ג
הרב **יוסף יצחק** שי' **לו** ~ תשמ"ג
הרב **אברהם** שי' **האלצבערג** ~ תשמ"ג ~ תשמ"ה
הרב **חיים שאול** שי' **שטיינמיץ** ~ תשמ"ג ~ תשמ"ה
הרב **מנחם מענדל** שי' **פעלער** ~ תשמ"ה
הרב **אפרים** שי' **פיקארסקי** ~ תשמ"ו ~ תשנ"ב
הרב **יהונתן** שי' **רייניץ** ~ קיץ תשמ"ה ~ חורף תשמ"ו
הרב **אברהם** שי' **ליפשיץ** ~ תשמ"ו
הרב **יוסף יצחק** שי' **קעלער** ~ קיץ תשמ"ה ~ חורף תשמ"ו
הרב **מיכאל** שי' **רייניץ** ~ תשמ"ו ~ תשמ"ט
הת' **אפרים** שי' **קעלער** ~ קיץ תשמ"ו ~ תשמ"ט
הרב **יצחק** שי' **הומינער** ~ תשמ"ו ~ תש"נ
הרב **שמואל** שי' **נעמיראווסקי** ~ תשמ"ו ~ תשנ"ב
הרב **אברהם** שי' **בערנשטיין** ~ תשמ"ו
הת' **החתן יוסף** שי' **מלמד** ~ תשמ"ז
הרב **נחמן** שי' **וילהלם** ~ תשמ"ז
הרב **לוי** שי' **רייצעס** ~ תשמ"ז
הרב **לוי** שי' **שם טוב** ~ תשמ"ז
הרב **מנחם מענדל** שי' **אזימאוו** ~ קיץ תשמ"ז ~ תנש"א
הת' **משה דוד** שי' **הכהן כהן** ~ תשמ"ז
הרב **מנחם מענדל** שי' **ליפסקער** ~ תשמ"ה ~ חורף תשמ"ט

אלה לסידור תהלת ה׳. וכמדומני שראיתי טופס ישן של סי׳ תו״א שגם הוא כסי׳ תהלת ה׳ בענינים אלו והמתפלל בסי׳ תו״א תשמ״ז ישווה עם תהלת ה׳ ויעשה כמוהו.

כן יש להעיר שסידור תו״א לפעמים משים דגש באותיות בג״ד כפ״ת הסמוכים לאהו״י אף במקום שאינם בשאר הסידורים, כמו ״ישמחו במלכותך״ ועוד. וביניהם גם ״אתה תושיענו״. ומה שכ״ק אדמו״ר הי׳ קורא הת׳ דגושה ~ אפשר לייחס לשאר השינויים שלו, כמו שהי׳ קורא ״חייתני״ בפתח אף שהוא כתב בעצמו שהוא בקמץ, וכיו״ב בקריאת מלות ״זכר״, ״קרחו״ ועוד ~ כפי שנדפסו כל ההנהגות בקונטרס ״מנהגי מלך״.

והרוצה ״להתעקש״ ולהתאים זה גם לפי דקדוק ~ אי״צ לחפש ביאור ע״פ קבלה וחסידות וכו׳ (כפי שמשמע מדברי הת׳ ז.מ. בגליון תרצ״ז) אלא שיכול להיות בזה הפסק קל בין ״אתה״ ל״תושיענו״ כדי שהת׳ תהי׳ דגושה (ע״ד ״לא תשכח״ שהת׳ דגושה מפני שיש לפניו טפחא שהוא טעם מפסיק, אף שהמלות מחוברות מצד המשמעות).

ויש עד״ז אותיות שדגושות **בכל** הסידורים (כמו ״שהנשמה בקרבי״), ואפשר לקיים הדגש באופן הנ״ל.

ולהעיר מתיבות ״ורצה בנו״ (בקידוש ליל שבת) שהב׳ היא דגושה (ולא שייך כאן הכלל דנסוג אחור כיון שהה׳ שרשית) ושם א״א להיות הפסק, שאם ״ורצה-בנו״ מופסקים אין טעם שהנגינה תסוג ממקום הרגיל (הצ׳) למקום הר׳. אבל י״ל בד״א שלא הושמו ע״י אדה״ז הקוים המסמנים שהמלה מלעיל (עכ״פ לא במלה זו), והמדפיסים לא דקדקו שסימון הקו מתחת לר׳ של ״רצה״ ודיגוש ״בנו״ הם תרתי דסתרי.

כן יש להעיר, שבין בסידור תו״א ובין בסידור תהלת ה׳ אין שיטה אחידה בשימת ״פסיקים״ בין התיבות, שבהרבה פעמים שיש ״פסיק״ בכתוב שמסמן הפסק שחשוב (כגון ״עד מתי רשעים ה׳״, שיש פסיק כדי להפריד בין רשעים לה׳) לא סומן הפסיק, ולאידך הרבה פסיקים שמופיעים אינם אלא סימן הטעם (ע״ד פסיק שלאחר ״מונח״ הראשון בסדר ״מונח מונח רביעי״ הרגיל בשאר ספרי המקרא, וכ״ה לאחר שלשלת, מהפך, וקדמא שבספר תהלים).

◆ ◆ ◆

רשימות

בענין קשירה תמה בתפילין

הרב נחמן שפירא
משפיע בישיבה

ברשימות חוברת כ״ח (י״ל לפ׳ בא) ע׳ 8 כ׳ כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו: ״ומדי דברי בהל׳ תפלין, אעיר משו״ת הרמב״ם שכ׳ דהקשירה על האצבע תהי׳ אחר הברכה ואז תהי׳ קשירה תמה ~ דא״כ צ״ל אסור להפסיק עד אחרי קשירה זו, ולא ראיתי נזהרין בזה. ואולי הוא מפני שבהוצ׳ מקיצי נרדמים (ע׳ שנז׳) יש נ״א בהוספה אחר מלת תמה: ״ואין הקשר על האצבע מוכרח״. ובכ״ז צ״ע״.

ושם בע׳ 10: ״בענין הקש״ת, הצ״ע הוא ~ דכיון, דלפ״ד הרמב״ם בשו״ת, הכריכה על האצהא״מ היא סיום קשירת תש״י [אולי טעמי׳ דבלאה״כ מתרפה וניתרת כל הקשירה] ~ לו יהא שבדיעבד כשר גם בל״ז ~ הרי לכו״ע עכ״פ אסור להפסיק עד גמר כל המצוה, וכמו בתקיעות [בדיקת חמץ]״.

ולהעיר דבקצות השלחן (להרא״ח נאה) ס״ח סי״א אכן כתב שלא להפסיק (״אחר שהניח תש״ר יכרוך [מעומד] ג׳ כריכות על אצבע האמצעי . . ובסוף הכריכות יקשור [ואחר שהניח תש״ר מותר להפסיק, ומ״מ נכון שלא להפסיק בשיחת חולין עד גמר כל ההנחה דהיינו אחר שיכרוך הג׳ כריכות על האצבע ויקשור]״).

ובבדי השלחן שם סקמ״ב כ׳: ״ומש״כ אדמו״ר ז״ל שבסוף הכריכות יקשור, כן הוא ברמב״ם ובשו״ע סי׳ כ״ז על שיעור אורך רצועה ש״י כדי שתקיף את הזרוע כו׳ על אצבעו ג׳ כריכות ויקשור, **ונראה** מזה שקשירה זו היא מכלל מצות וקשרתם שבה מסתיימת קשירת התפילין שלא יתרופפו, ומפני זה כתבנו בפנים שנכון שלא להפסיק בדברי חולין עד גמר הקשירה האחרונה . .״

ובהערות בסוף הספר תמך יסודותיו על תשובת פאר הדור להרמב״ם (אחר הדפסה מצאתי סמך גדול לזה) ומביא כל לשון התשובה של הרמב״ם שם ומסיים: ״הרי מפורש דקשירה תמה לא הוי

עד שקושר לבסוף אחר כריכות האצבע. וממילה דהקשירה מכלל מצות הלבישה היא. ובכל מצוה אין נכון להפסיק עד גמר עשייתה, וכ״ש כאן שלא השלים מצות קשירת התש״י עד גמר הקשירה שלבסוף . .״

[להלן שם הביא: ״בס׳ דגלי הידיה והמצוה על תהלים בהל׳ תפילין שכבר העיר בזה וז״ל קבלה מכמה צדיקים וגאונים שהיו מזרזים לעשות קשירה על כף היד בהמותר רצועה שכורך סביב כף היד אחר ג׳ כריכות מהאצבע ואמרו שזה הקשירה הלל״מ ואנשי מעשה עושים זה הקשירה שעל כף היד כתבנית יו״ד מקשר תש״י והצדיקים המזהירים בהקשירה אמרו שהקשירה מבואר בשו״ע סי׳ כ״ז סעי׳ ח׳ כו׳ (כמ״ש בבדה״ש הנ״ל) ומביא ג״כ תשובות פה״ד להרמב״ם הנ״ל . .״ ובהוצאות החדשות דקצות השלחן ישנו עוד אריכות בזה שכתב להעיר על דברי אשכבתא דרבי].

והיינו דס״ל להלכה על יסוד דברי הרמב״ם הנ״ל דהקשירה שלאחר ג׳ הכריכות על האצבע הוי בכלל מצות וקשרתם, וע״כ נכון שלא להפסיק כו׳.

אבל להעיר, דהוא כתב דאחר שהניח תש״ר **מותר** להפסיק (ורק מ״מ **נכון שלא להפסיק בשיחת חולין**״.

ואילו בהמכתב כתב כ״ק אדמו״ר שע״פ דברי הרמב״ם בשו״ת שם ״**אסור** להפסיק עד אחרי קשירה זו״, (לא רק הנכון שלא להפסיק בשיחת חולין). וגם להנ״א (בהוצאת מקיצי נרדמים) ״ואין הקשר על האצבע מוכרח״ כ׳ שם ע׳ 10 ״לו יהא שבדיעבד כשר גם בל״ז, הרי לכו״ע **אסור להפסיק** עד גמר כל המצוה״.

ולכאורה מוכח הוא דהרי לפי פי׳ הרמב״ם בשו״ת ״אז יהי׳ קשירה תמה״ הרי״ז גמר המצוה, וכמוש״כ גם הרא״ח נאה שם בעצמו וגם האריך שם להביא ראי׳ מדברי אדה״ז בסידור שאומרים הנרות הללו אחר שהדליק הנרות (היינו כל הנרות לא רק נר הראשון).

ועוד להעיר שמלשון כ״ק אדמו״ר בהמכתב משמע דעצם הכריכה על האצבע הוא סיום קשירת תש״י, וכן מורה לשון הרמב״ם בתשובה שם ״**הקשירה על האצבע** תהי׳ אחר הברכה ואז יהי׳ קשירה תמה״, ואילו בקצות השלחן שם, מדבר בהקשירה על כף היד **שלאחר** הכריכה ג׳ פעמים על האצבע, וכפי שהאריך שם גם בהערות בסוף הספר, וכן

1. ״מי יעלה בהר ה׳״ בתו״א (וכן בסדור עם דא״ח ובסי׳ ראסטאוו) הב׳ דגושה, ובסי׳ תהלת ה׳ הב׳ רפויה (ב״לדוד מזמור״ שנדפס לאחר ״תפלת ר״ה״ ו״תפלת יו״כ״, ומשנת תשל״ח ואילך (!) גם בשש״י ליום ראשון (בקצת דפוסים הב׳ דגושה בתפלת יו״כ לבד, שנדפס בצילום מסידור תו״א)). וכן ״תקנו״ גם בתהלים ״אהל יוסף יצחק״ שבדפוסים ישנים הב׳ דגושה, ובחדשים הב׳ רפוי׳. וצ״ל דגושה כבתו״א, וגם ע״פ הטעמים שבתהלים הנ״ל, ש״יעלה״ כתוב בטעם מפסיק. (אבל להעיר שבהרבה דפוסי תהלים מדוייקים תיבת יעלה מוטעמת בטעם משרת והב׳ רפוי׳, אף נראה שעכ״ז יש לקיים נוסח רוב סידורי חב״ד. וכעין זה גם בפסוק ״יראה אל עבדיך פעלך״ שברוב דפוסי תהלים הפ׳ רפוי׳ ובכל סידורי חב״ד דגושה).

2. בפיסקא רזא דשבת: ״ואיהי אשתארת״ בסי׳ תו״א הת׳ הראשון בקמץ והא׳ השני׳ בחטף קמץ, ובתהלת ה׳ עד שנת תשל״ח נדפס הת׳ בשבא וא׳ בקמץ, ובשנת תשל״ח תיקנו והעמידו הת׳ בקמץ, ובשנת תשד״מ ואילך הדפיסו שוב הת׳ בשבא. וצ״ע.

3. בנשמת: ״כנשרי שמים״. בתו״א המ׳ בפתח, ובתהלת ה׳ בקמץ (וכ״ה גם בסי׳ עם דא״ח ובסי׳ ראסטאוו).

4. ברבש״ע בעת הוצאת הס״ת לשלש רגלים, בתהלת ה׳ ״עבדיך (פלוני) בן (פלונית) אמתך״. ובתו״א ״עבדך בן אמתך (פלוני בן פלונית)״.

5. בסוף ב׳ היקום פורקן ״יהא בסעדהון ~ בסעדכון״: בתהלת ה׳ העיינין בשבא (וכ״ה סבי׳ דא״ח) ובתו״א בפתח (וכ״ה בסי׳ ראסטאוו). ולהעיר שאם ניקוד העיינין בפתח נכונה היא, עכ״פ יש להעיר את הדגש מתוך הדלתי״ן שלאחריהם (שהרי פתח הע׳ היא נקודה קלה, פי׳ שבאה במקום שבא או חטף (בסעדך או בסעדך) א״כ אצ״ל אחריו דגש).

6. ב״אסדר לסעודתא״: יגלה לן טעמי״ בתהלת ה׳ הל׳ של יגלה בצירי, אבל בתו״א ושאר הסידורים בסגול.

7. שם: ״דהות פרישא״ בתו״א ד׳ בשבא וה׳ בפתח, אבל בתהלת ה׳ (וכ״ה בסי׳ ראסטאוו) ד׳ בפתח, וה׳ בחטף פתח (ולכאו׳ כצ״ל, שכן מוצאים אנו מלת הות בחטף פתח בדינאל ב, לה).

8. בתפלת טל וגשם, יש כמה שינויים, ולא כתבתים מפני קוצר היריעה. ולהעיר, שבסי׳ עם דא״ח ובסי׳ ראסטאוו דומים **בכל** שינויים

אמנם אולי אין זה שיטת אדה"ז בשולחנו, ובפרט שמלשונו בסעיף כ"א משמע שיש עיכוב על פיחות באורך הרצועה בתש"י כנ"ל, ודו"ק. [וראה בזה, במדור "רשימות" בגליון זה שהאריך הרב נ.ש. בענין זה].

וי"ל ובהקדם:

הוכחתי הנ"ל, מלשון אדה"ז "אבל מה **שכורך אח"כ** . . א"צ להקפיד כלל" ~ שאין הקפדה בהיפוך אפילו על שיעור הרצועה המעכב, היא רק אם הכוונה במ"ש ש"כורך אח"כ" קאי על הכריכות **דהאצבע**, משא"כ אם הכוונה היא לכריכות דהזרוע, שוב אין ראיה, כפשוט.

והנה המחצית השקל בסכ"ז סקי"ז מביא לשון הטור ד"הרצועה שסובבת סביב ראשו צריך ליזהר שלא יתהפכו" ולאח"ז ממשיך: "וא"כ ממילא לדידן, דגם בשל יד צ"ל ג"כ אין עיקר הזהירות כי אם מה שמסבב הזרוע במקום ההידוק וכן ג' כריכות שעל האצבע אבל ז' כריכות שסביב הזרוע אין בו קפידא כ"כ לענ"ד".

הרי לנו להדיא המחה"ש שמשווה מה שמעכב עם מה שצריך להקפיד שלא יתהפך! ועפ"ז אפ"ל כן גם בדעת אדה"ז, ומ"ש ש"אין להקפיד . . מה **שכורך אח"כ**" ~ קאי על כריכות **דזרוע** וכנ"ל שעפ"ז נופלת הוכחתו. ושוב אפ"ל כמ"ש בגליון העבר שברצועה דתש"ר המשתלשל לפניו מעט (לעיכובא) ~ צריך ג"כ להקפיד שלא יתהפך. ודו"ק.

◆ ◆ ◆

שונות

הערות בסידור תו"א ותהלת ה' בדא"פ (גליון)

הת' פרץ ראבינאוויטש
תות"ל ~ 770

בהמשך להמובא בגליון העבר הנני להוסיף איזה שינויים בין סדור תורה אור וסידור תהלת ה'.

מוכח לכאורה מלשון הרמב"ם ביד שם פ"ג הי"ב "ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור".

ואולי אין לדייק כ"כ מדברי הרמב"ם בספר היד דחייב לקשור אחר הג' כריכות והוא בכלל מצות וקשרתם, כיון שהרמב"ם כתב זה לא בפ"ד מהל' תפילין כשמבאר דין הנחת תפילין, אלא בפ"ג שם, שמדבר כיצד עושין הרצועות, ושיעור אורך הרצועה.

[וגם נראה דעצם הכריכה על האצבעות הרי"ז כעין קשירה שגורם שלא תתפורר, גם מבלי הקשירה על כף היד].

ואולי "ויקשור" אינו ענין בפ"ע אלא פי' מש"כ לפנ"ז הכריכות שעל האצבע, ודוחק. ועצ"ע, ואני אמרתי בחפזי.

◆ ◆ ◆

פרק ראשון הסמוך לכף היד

הת' פסח צבי שמערלינג
תות"ל ~ 770

ברשימות חוברת כ"ח (שי"ל לש"פ בא), מפריך כ"ק אדמו"ר ראייתו של הרב יאלעס ממש"כ ביד "בפרק הראשון הסמוך לכה"י", דמי יימר דמלמעלמ"ט מנינן, דילמא סדר מלמטלמ"ע. ובסוף הקטע מסיים וזלה"ק: "ובפרט ברמב"ם דקאי בענין פירוד וקליטת האצבעות, י"ל בפשיטות דהענין מתחיל ממקום תחילת פירוד האצבעות, היינו מצד כף היד". ולא זכיתי להבין כוונתו הק', והלא זה ברור שהמנין מתחיל מצד כף היד והשקו"ט הוא האם צד ופרק זה נקרא עליון או תחתון. והרב יאלעס חשב שהיות שהוא נק' ע"י הרמב"ם בשם "ראשון" הריהו גם "עליון" וע"ז משיב לו כ"ק אדמו"ר ש"ראשון" יכול להיות גם "תחתון", אבל זה שהמנין מתחיל "ממקום תחילת פירוד האצבעות, היינו מצד כף היד" הלא הי' ברור גם להרב יאלעס, ואיך מזה מוכח יותר ("ובפרט ברמב"ם וכו'") שהפרק הסמוך לכף היד נק' "תחתון".

[ואולי מי מהקוראים או מהמו"ל יאירו עיני בהערת שוה"ג דהמו"ל על אתר: י"ל בפשיטות . . מצד כף היד: **ובמילא(?)**, המנין הוא מלמטה למעלה, כך שפרק ראשון הוא התחתון]. וצ"ע.

ואולי יש לומר (בדוחק עכ"פ) שהכוונה היא, שאפי' אם אכן נאמר כהרב יאלעס ש"ראשון" פירושו גם "עליון", הרי מהרמב"ם בפרט אין

להביא ראי׳ כי המדובר שם הוא בענין פירוד וקליטת האצבעות ולכן בפשיטות שהמנין מתחיל ממקום תחילת פירוד האצבעות, היינו מצד כף היד והכף היד הוא העיקר, והקרוב לכה״י נק׳ עליון לגבי הרחוק מכה״י; משא״כ לנדו״ד (הג׳ כריכות ע״ג אצהא״מ) אין משם ראי׳.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

◆ ◆ ◆

ב׳ זוגות תפילין בב״א

הנ״ל

אחרי שמבאר כ״ק אדמו״ר בארוכה שהפרק הסמוך לכף היד הוא התחתון (בסוד עליות הידים אל הראש כשמגביהין אותם) ממשיך (ע׳ 7-8) וזלה״ק: ״וזאת למודעי שיש עוד נפקותא לדינא במקום המעומ״ט ביד, והוא להמניחים ב׳ זוגות תפלין בב״א, שצ״ל דר״ת למע׳ מדרש״י, וגם בתש״י ~ עיין ט״ז ובאה״ט . . ובשו״ע אדה״ז ס״ד [עי׳ בזה בס׳ אות חיים . . דשל ר״ת לצד הכתף!].

ובהערות המו״ל בשוה״ג, פירשו כוונת כ״ק אדמו״ר שבציונו לבאר היטב ולשו״ע אדה״ז רצונו לומר שבבאר היטב **המטה הוא לצד הכתף** ובשו״ע אדה״ז **המטה הוא לצד היד**. וזאת שכ״ק אדמו״ר רשם סימן קריאה (!) אחרי דברי האות חיים דשל ר״ת לצד הכתף, מפרשים בשוה״ג שכוונתו להורות על הפלא שבדבר ~ שלענין הנחת תפילין דר״ת למעלה נקרא **צד הכתף מעלה**, אע״פ שלענין ג׳ הכריכות יקרא **צד הכתף מטה**.

ולדידי פירוש זה דחוק מאד, כי:

א) מהי הנפקותא **לדינא**, והלא גם להבאה״ט וגם לאדה״ז מניח דרש״י לצד הכתף ודר״ת לצד היד.

ב) לפי ביאור זה בהסימן קריאה, הי׳ יותר מקום להדגשה כזו בהציון לשו״ע אדה״ז! [וביותר שגם בסי׳ כ״ז ס״א קורא אדה״ז לכתף מעלה ולקיבורת מטה!].

ולענ״ד פירוש הדברים כן הוא: לאחרי שכ״ק אדמו״ר ביאר בארוכה שבנוגע לתפילין של יד שכללות צד הכתף נק׳ תחתון וצד הצפרנים נק׳ עליון, ממשיך שיש עוד נפקותא **לדינא** במקום המעומ״ט ביד (היינו מה נק׳ מעלה ומה נק׳ מטה), כי בט״ז כ׳ שהמניחים ב׳ זוגות תפילין

א) לא הזכיר מזה כלל (בסימן ל״ג).

ב) בסעיף כ״א [שבו מביא הדין שאם פיחת בשיעור הרצועות ~ מניחן כמות שהם] מדבר רק על פיחות באורך הרצועה של תש״ר ולא על אורך הרצועה דתש״י (משא״כ בנוגע לרוחב כותב: ״בין תש״י בין תש״ר), משא״כ מפשטות לשון השו״ע (ב״י) ~ ״אורך הרצועות ורחבן״ ~ משמע שמדובר גם על **אורך** הרצועה דתש״י.

[וראה גם במשנ״ב שם: ״והאחרונים מסקי דאם פיחת משיעור האורך בש״י יניח בלא ברכה״. **ובהמשך לזה** כותב: ״ואם יש כדי לפשוט עד אצבע צרידה, הכריכות (דאצבע צרידה) אין מעכבין״, שמכ״ז משמע שמפשטות השו״ע אין עיכוב בתש״י בפיחות אורך הרצועה, ורק **דהאחרונים** מסקי שיניח בלא ברכה, **ואותם** אחרונים סברי דאין הכריכות על האצבע מעכבות. ע״ש].

ומזה שאדה״ז שינה ולא הזכיר כלל פיחות באורך הרצועה דתש״י, משמע דסובר דהעיכובא על השיעור דאורך הרצועה בתש״י הוא גם על הכריכות דהאצבע.

אמנם ראה ברשימות חוברת כ״ח ע׳ 8 שכותב וזלה״ק: ״ומדי דברי בהל׳ תפילין, אעיר משו״ת הרמב״ם שכ׳ דהקשירה על האצבע תהי׳ אחר הברכה ואז תהי׳ קשירה תמה ~ דא״כ צ״ל אסור להפסיק עד אחרי קשירה זו, ולא ראיתי נזהרין בזה. ואולי הוא מפני שבהוצ׳ מקיצי נרדמים (ע׳ שנז) יש נ״א בהוספה אחר מלת תמה: ״ואין הקשר על האצבע מוכרח״. עכלה״ק.

דהפי׳ ״קשירה על האצבע״ הוא ~ כדלעיל ע׳ 4 מתיקונים ~ **הכריכות** על האצבע. ובכ״ז כותב ש״לא ראיתי נזהרין בזה״ מפני ש״אין הקשר על האצבע **מוכרח**״ שמזה משמע לכאורה ששיטת אדה״ז היא ~ כהפרמ״ג הנ״ל ~ דאין הכריכות על האצבע מעכבות.

[וראה גם בהלכות תפילין אשר בסידור, שמביא את סדר הנחת תפילין, ומבאר כל פרטי הדינים של ההפסקים בין תש״י לתש״ר ולאח״ז כותב: ״אחר שהניח תפילין של ראש יכרוך ג׳ כריכות על אצבע האמצעית . .״ ע״ש. ואינו מזכיר כלל שאין להפסיק בין הנחת תש״ר לבין כריכת הרצועה על האצבע].

הוא לעיכובא (ראה סי׳ ל״ג סעי׳ ו׳) כתב אדמוה״ז בפירוש (סעי׳ י״ט הובא לעיל) ״אבל מה **שכורך אח״כ** . . א״צ להקפיד כלל״.

א״כ מוכח שאף הרצועה המעכבת א״צ להקפיד והטעם לזה הוא כסיום דברי אדמוה״ז שם (סעי׳ י״ט) ״לפי שאינן מעיקר המצות״.

◆ ◆ ◆

בענין הנ״ל

הת׳ ר.ב. שמואלי
תלמיד בישיבה

במ״ש הת׳ י.ל. יש להעיר:

א. במ״ש לבאר דיוק הלשון ״(א״צ להקפיד) **כלל**״, שאינו שייך למהות הרצועה, אלא הדגשה על אי צורך ההקפדה בנוגע להיפוך הרצועה, קשה לי:

א) לפי״ז, מה ההוספה במילה ״כלל״? האם יש אופן שהרצועה מתהפכת לא באופן של ״כלל״?!

ב) הרי כבר הדגשתי בגליון העבר שאדה״ז ~ בהוסיפו המילה ״כלל״ ~ משנה בזה מלשונם של המ״א והבאה״ט, ומאי קמ״ל?

ואולי י״ל הכוונה בהוספה ״כלל״, שלא רק שאם נתהפכו הרצועות אין צריך להתענות (כמ״ש בנוגע לרצועה שצריך להקפיד עליה), אלא עוד יותר שאפילו מלכתחילה אין להקפיד ״כלל״. אמנם שוב קשה למה המ״א והבאה״ט לא הוסיפו ״כלל״ דהרי הביאו הדין הנ״ל שצריך להתענות. ועצ״ע.

ב. במ״ש ששיעור אורך הרצועה בתפילין של יד [״כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה את הקשר ותמתח רצועה א׳ עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו ג׳ כריכות ויקשור״] הוא לעיכובא, הנה ראה במשנה ברורה (סכ״ז סקמ״ז) שמביא מהפרמ״ג שהכריכות על האצבע **אינן מעכבות**.

ועפ״ז שוב אפ״ל כמ״ש שדוקא ברצועה המעכבת יש קפידא שלא תתהפך. ומה שאין צריך להקפיד על הכריכות שעל האצבע הוא ~ **כי אינן מעכבות**, וכהפמ״ג.

אמנם בדעת אדה״ז אין להכריע כן, כי:

בב״א צ״ל דר״ת למעלה ודרש״י למטה גם בשל ראש וגם בשל יד. והט״ז סתם ולא פירש מהו מעלה ומהו מטה, בנוגע לתפלין של יד. ולפי מה שביאר כ״ק אדמו״ר לפנ״ז מובן שמניחים דרש״י **לצד הכתף** (שהוא למטה) **ודר״ת לצד היד** (שהוא למעלה), ומציין לבאה״ט ולשו״ע אדה״ז כי כן הוא הדין גם להבאה״ט וגם לאדה״ז.

וזוהי הנפקותא לדינא. אלא שכ״ק אדמו״ר מוסיף בחצאי ריבוע (לשלימות הענין, אבל כענין נוסף וצדדי) שבס׳ אות חיים כתב דשל ר״ת לצד הכתף (!), ומדגיש זאת בהסימן קריאה מפני החידוש שבדבר, כמובן בפשטות (כי לא למד כהבאה״ט ואדה״ז, סידור האריז״ל ושער הכוונות).

◆ ◆ ◆

בענין פרק הסמוך לכף היד

הת׳ לוי יצחק הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

ברשימות חכ״ח (י״ל לש״פ בא) עמ׳ 6-7 איתא ״אבל ביד החזקה שם גופא, ממש״כ ~ והוא לשון המשנה ~ **למטה** מן הפרק, מוכח להדיא דהמטה הוא לצד הצפרנים . . למטה מן העטרה כו׳, אינו דומה ליד, דאפשר להגביהו״ עכלה״ק הנוגע לענינו.

הנה קשה לי, למה לא הביא מהגמרא ערוכה וסוגיא שלימה דמשבת צד, ב, דשם נחלקו רש״י ותוס׳ בציצין שפרשו רובן דאי׳ שמותר לקצצם ואמר ר״י הלכה כרשב״א ארבב״ח אר״י ~ והוא שפרשו כלפי מעלה ומצערות אותו. ופרש״י ״**לצד הציפורן** התחילו לפרשו (דקא מצערו לי׳ טפי)״. ובתוס׳ אי׳: ״פי׳ בקונטרס כנגד ראשי אצבעותיו שהן למעלה **כשמגביה** ידיו ור״ת מפרש כלפי גוף ור״י כלפי מעלה כדאשכחן בפ״ב דנדה (דף יג, ב) דקאמר מן העטרה ולמעלה והתם היינו לצד הגוף״.

דהיינו, **א.** תוס׳ לא מחלק בין אצבע לעטרה, (ובמנחות יא, א, בתוס׳ דיבור המתחיל מלמטה למעלה מחלק **בדיוק** כמ״ש בהרשימה ויל״ע למה אינו מציין בהרשימה לתוס׳ הנ״ל). **ב.** לרש״י יוצא להדיא שפרק התחתון הוא סמוך לכה״י, וא״כ היה יכול להביא ראיה מרש״י הנ״ל.

מה (שהעיר בתוס׳ הנ״ל ש)במנחות שם, דהתם פרש״י ממטה למעלה היינו ראשי אצבעותיו (שלכאורה רש״י סותר א״ע משבת

הנ״ל), אולי יש לחלק דמ״ש במנחות שמטה באצבע הוא ראשי אצבעותיו היינו משום דא״א לקמוץ להיפך (ואע״פ שבתוס׳ שם פי׳ כנ״ל, אבל רש״י לא הי׳ יכול לפ׳ כן, דא״כ זהו ממש כפירושו הראשון בד״ה מן הצדדין, עיי״ש), וא״כ הפי׳ במטה שם הוא מוכרח. ומ״ש בשבת שמעלה הוא לצד הצפורן, י״ל **א.** משום דבקציצת הצפרנים (והעור), הדרך להגביה את הידים, וא״כ הוי הפרק שעליו הצפרן העליון. **ב.** ועיקר (ולכאו׳ כן משמע לדעת התוס׳ בשבת שם), דעת רש״י הוא, שמכיון שיכולים להגביה הידים, א״כ לעולם למעלה היינו כלפי ראשי אצבעותיו, וע״ד כמו שהביא משאר הכללים.

ולתרץ רש״י בחולין (דכתב שמקום חיבור היד לקנה נק׳ עליון) י״ל, דכיון שהגמ׳ מוסיף והולך ממטה למעלה ~ בחולין, לתרומה, לקידוש ידים ורגלים, עד פרק שני ושלישי, ולכן כשבא לחיבור השלישי כ׳ העליון ~ ע״ד כמו שתי׳ לעיל בדעת הרמב״ם.

ולא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

בענין הנ״ל

הנ״ל

בהמשך להנ״ל כותב רבנו: ״ובכ״ז ל״ק וע״פ הגהת מהרנ״ש בפע״ח שם, ומפורש יותר בע״ח ש׳ הכללים פ״ב וז״ל: ״ומה שאנו קוראין אל היד ~ בערך הזרוע ~ פרק עליון אע״פ שנראה תחתון הטעם הוא בסוד עליות הידים אל הראש כשמגביהין אותם״ עכ״ל.

ובשוה״ג כשמגביהין אותם: ואז דוקא נקרא הפרק הסמוך לכף היד פרק העליון, אבל לולי זאת, ה״ה אמנם פרק התחתון.

ובאמת לא (ביארו כל צרכם דלא) תירצו האיך ע״פ הע״ח מובן למה הפרק הסמוך לכה״י נק׳ תחתון ולא עליון; דמ״ש ש(רק) כשמגביהין הידים נק׳ הפרק הסמוך לכה״י העליון ~ הלא אפי׳ כשמגביהין הידים הפרק הסמוך לכה״י אינו עליון כ״א הפרק שעליו הצפרנים. וכן כשמשפילין את הידים שעליו אמרו ״לולי זאת היה אמנם פרק התחתון״ שוב הולך על הפרק שעליו הצפרנים שנק׳ תחתון, ופרק הסמוך לכה״י הוא עליון, והדרא קושיא לדוכתא.

למציאות (דהרי בלי ציווי של) התורה המינוי הוא כמו דיבורים בעלמא), כמו״כ ציווי זה של תורה עושה המינוי למציאות בעולם גם אצל זה שאינו מצווה להקריב קרבן. ולכן ״כיון שהפעולה שלו קיימת (גם אצל הקטן) נפטר אף בזמן שנתחייב״.

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

בענין הפיכת הרצועות (גליון)

הת׳ יואב למברג
קבוצה ~ 770

בגליון שעבר [תרצט] הביא הת׳ ר.ב.ש. את דברי אדמוה״ז בנוגע לרצועות התפילין בס׳ כ״ז סע׳ י״ט ״ואין להקפיד שלא יתהפכו אלא מה שמקיף את הראש ואת הקיבורת פעם א׳ אבל מה שכורך אח״כ וכן מה שמשתלשל לפניו מהרצועה של תש״ר אין צריך להקפיד כלל שלא יתהפך לפי שאינן מעיקר המצות״.

והסתפק הנ״ל שאפשר שעכ״פ יש להקפיד על מה שמשתלשל לפניו מעט עפ״י מה שאומר אדה״ז בסעי׳ כ״ב ״אבל אם אין ברצועות של תש״ר בארכן כדי שיהיו משולשין לפניו אפי׳ מעט פסולין״.

וסיים שמהלשון (בסעי׳ י״ט) ״אין צריך להקפיד **כלל** משמע שאין צריך להקפיד אף על המשתלשל לפניו מעט. ע״כ תוכן דבריו.

ולא הבנתי את הוכחתו הרי הלשון ״(א״צ להקפיד) כלל״ בא להדגיש את אי הצורך להקפיד בהיפוך הרצועה ואין לזה שום שייכות למהות הרצועה בה מדובר (אם זה הנותר על המעט המשתלשל או שכולל גם אותו).

וי״ל בזה ובפשטות:

שיעור אורך הרצועות בתפילין של יד הוא (שם סעי׳ י״א) ״כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה את הקשר ותמתח רצועה א׳ עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו ג׳ כריכות ויקשור ואף ששיעור זה

שנתחייב". וזהו הפשט בהרמב"ם הנ"ל "וויבאלד אז ק"פ איז אן ענין וואס .. פעולה שלו קיימת פטר'ט עס אים "בזמן שנחייב (בפ"ש)".

ומקשה שם הרבי על ביאור זה כיון שמה"ת הקטן אינו בגדר מינויי יוצא דמה"ת בהקטן לא הי' המציאות וכ"ש פעולת המצוה, דהקרבן לא היה בשביל הקטן (כיון שאינו בגדר מינו).

ומבאר שם, ותו"ד בקיצור: דזה שאם הקריב בפ"ר הוא פטור מפ"ש ההסברה בזה הוא דפ"ש הוא ענין אחד עם פ"ר, ע"ש. לכן הגם שפ"ש הוא חיוב בפ"ע מפ"ר, זה שהקריב פסחו בראשון אינו מחויב בפ"ש כיון שנשאר פעולת הקרבן עד פ"ש דהינו שהפעולה של עשיית ק"פ (ראשון) קיימת עד פ"ש).

וזהו הביאור בהרמב"ם, דכיון דפ"ר הוא ענין חד עם פ"ש כנ"ל והקטן הוא מחויב בפ"ש מה"ת לכן חיוב של עשיית הפסח שייך אליו כבר בתחילת הענין בפ"ר, מפני שהקטן מחויב מה"ת בהענינים שמכשיר לחיובו בגדלותו, ע"ש.

והנה ביאור זה לכאו' אינו עולה לפי מה שמבאר הרבי בהתוועדויות תשמ"ז (ח' ג' ע' 113 ואילך), ולקו"ש וירא תנש"א, עוד אופן בהחיוב הכנה והכשר לקיום המצוה וכ' שם "משא"כ קטן שאינו בר-חיובא ~ לא שייך חלות חיוב של הכשר והכנה לקיום המצוה לאחרי שיהי' בר-חיובא מכיון שכל הגדר **דהכשר והכנה** שייך רק כשישנו **חיוב המצוה** על הגברא", ע"ש. יוצא דהקטן אינו מחיוב כ"ז שאינו בר חיובא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' מהו הפשט בהראגעטשווער והלא מה"ת אינו בגדר מינוי א"כ לא הקריבו הקרבן בשבילו.

ולכאו' יש לבאר ביאור של הראגעטשווער ע"פ מה שמבאר הרבי (בסה"ש תנש"א ח"א ע' 453 ואילך) בהפי' ד"מצוותי' אחשבי'" (ושם איירי בנוגע לספה"ע) וזלה"ק "**שציווי התורה** ע"ד ספירת הימים עושה הספירה למציאות בעולם גם אצל זה שאינו מצווה לספור" ע"ש הביאור בזה. (ומביא שם דוגמא לדבר מזה שהתורה מתייחסת למספר הימים דהשור, עושה את מספר הימים דהשור למציאות חשובה בעולם, גם כשאין הדבר נוגע להקרבתו לקרבן, בשור של גוי).

ולפי יסוד הנ"ל יש לבאר בדא"פ צפע"נ הנ"ל דהגם שאין מינוי לקטן מה"ת אעפ"כ כשהקטן נמנה, נעשה מציאות חשובה למינוי זה דכיון שיש מצוה לגדול להקריב ק"פ ובגדרו של מצוה זו צריך מינוי, א"כ כמו שבגדול הפשט הוא שהתורה מחשיב ~ עושה ~ המינוי

ולפענ"ד, מ"ש בע"ח "מה שאנו קוראין אל היד ~ בערך הזרוע ~ פרק עליון אע"פ שנראה תחתון הטעם הוא בסוד עליות הידים אל הראש כשמגביהין אותם", הכונה בזה הוא, דכמו **שבערך הזרוע** הטעם **שהיד (אצבעות** ~ שהטעם שנק' יד ע"ש י"ד עצמות **שעד פיסת** היד) נק' עליון לגבי הזרוע משום שמגביהין הידים כו' **כמו"כ באצבעות גופא** הפרק שעליו הצפרניים נק' עליון לגבי הפרק הסמוך לכה"י. דלפי"ז הפרק שעליו הצפרנים נק' עליון והפרק הסמוך לכה"י נק' תחתון, **ופשוט**.

ובסוף ד"ה בס' אות חיים כתבו כעין הנ"ל.

◆ ◆ ◆

בענין מכת ברד

הרב יהודה פרידמן
שליח הרבי בעיר הבירה נ.י.

ברשימות חוברת כ"ז שיצא לאור לפרשת וארא [במסגרת האור נפלא, אור חדש ומחודש מתורתו של כ"ק אדמו"ר, שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם, שזכינו שיוצא-לאור מידי שבוע בשבוע, בבחינת טעימה מהתורה חדשה שמאתי תצא], מבואר בארוכה ובטוב טעם החידוש המיוחד שבמכת ברד שלא מצינו דוגמתו בשאר המכות, שדוקא היא זו שהביאה את פרעה **להודאה הכללית** ש"ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים", כיון שבה הראו להמצריים **שכללות שיטתם** ("לי יאורי ואני עשיתני") היא **היפך האמת** כו', עיי"ש בארוכה.

ולא באתי אלא להעיר ~ ולהאיר, שרואים כאן שילוב מופלא שבין הרשימות להלקוטי-שיחות, אשר אחד באחד יגשו ורוח לא יבוא ביניהם ~ שביאור הנ"ל בהרשימות מהוה **היסוד** להביאורים הנפלאים שבלקו"ש בנוגע ליחודה של מכת ברד:

א) בלקו"ש חל"א ע' 41 ואילך, מבואר החידוש שבמכת ברד, שבדברי ההתראה לפרעה נאמר (וארא ט, יח) "הנני ממטיר כעת מחר ברד גו'", "שרט לו שריטה בכותל למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד" (פרש"י) ~ מה שלא מצינו בשאר המכות שהקב"ה הודיע את **זמנה המדוייק** של התחלת המכה ~ משום ש"בדברי ההתראה למכת ברד מצינו הקדמה מיוחדת (שלא מצינו בשאר המכות שלפנ"ז) ~ "כי בפעם **הזאת** אני שולח את כל מגפותי את לבך גו' בעבור תדע כי אין

כמוני בכל הארץ . . בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ", והיינו שמכה זו (יותר מכל המכות הקודמות) תוכיח ברור את כחו של הקב"ה, עכ"ל.

ב) בלקו"ש ח"ו ע' 64 ואילך מבואר בארוכה פירוש רש"י עה"פ (וארא ט, לג) "ומטר לא נתך ארצה" שנאמר בתום מכת ברד, "לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", ועוד פירוש, "לא הוצק לארץ" ~ שהפסקת המכה היתה בדרך **נס**, ומאריך בשקו"ט איזה נס גדול יותר, הנס שבפירוש הא' או הנס שבפירוש הב', עיי"ש.

[כדאי להדגיש שזהו דבר חידוש שלא מצינו דוגמתו בשאר המכות. ואפילו במכת ארבה (שלאח"ז) ש"לא נשאר ארבה אחד", "אף המלוחים שמלחו מהם", הרי, שם הי' טעם וסיבה לדבר ~ כדי שלא יהנו המצריים מהארבה, משא"כ כאן, מה איכפת לי' להקב"ה אם יפלו עוד כמה גושי ברד על המצריים ~ עד כדי כך שבשביל למנוע זה נעשה נס ? !].

ומבאר בה"יינה של תורה", שע"י **התשובה** של פרעה באמרו "חטאתי גו' ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים וגו'", נתבטל הברד שהי' ~ ככל עונש ~ **תוצאה ומסובב** מהחטא, והשאלה היא רק האם הי' בכח תשובתו **לבטל לגמרי** את החטא ובמילא את העונש, ובזה תלויים ב' הפירושים שברש"י, עיי"ש בארוכה.

וכאן רואים דבר נפלא, שהביאור ברשימה הנ"ל ~ **הטעם וההסבר** לכך שדוקא מכת ברד הביאה את ההודאה הכללית ש"ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" ~ הוא **היסוד שעליו בנויים** ב' הביאורים בלקו"ש הנ"ל בענין מכת ברד, הן בנוגע להתראה שנאמר גם זמנה המדוייק של המכה, והן בנוגע לביטול המכה ע"י התשובה, ועל ידו ניתוסף בהם אור חדש כו'.

וה' יאיר את עינינו בתורתו של כ"ק אדמו"ר, ועוד לפני שנזכה לפירסומן של רשימות נוספות נזכה ללמוד תורה מפיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כפשוטו ממ"ש.

◆ ◆ ◆

קדש הוא לאלקיו", וז"ל: "ודע דנראה לומר בעיקר טעם הדבר שפסלה התורה גרושה לכהן, וכללה ביחד את הזונה ואת החללה, משום דמעיקר דין התורה, עיקר גירושין היה מפני ערות דבר [משום זנות] וכפשטות לשון הכתוב בפ' תצא "כי מצא בה ערות דבר", וא"כ הוי הגרושה בערך אחד עם זונה, ומדוייק לפי"ז מה שסיים כאן בטעם האיסור גרושה כי קדוש הוא לאלקיו, ר"ל ואין מן הנימוס והכבוד שיקח גרושה שנתגרשה מחמת זנות, ודו"ק. עכ"ל.

ולכאורה כוונתו דזהו עיקר כוונת התורה, היינו לכל המ"ד במשנה גיטין ט', י' מתי יגרש אשתו. וראה שו"ע אבה"ע סי' קי"ט סעי' ג', שפוסק שבאשתו הראשונה לא יגרשה אא"כ מצא בה ערות דבר.

ולפי"ז נמצא דבשניהם התורה חידשה שמציאות האיסור נפעל ע"י האדון והבעל, אבל בשפחה, השפחה לא גרמה את האיסור והכל תלוי בפעולת האדון והוא גרם את האיסור, ולכן א"א לכתוב הרי את מותרת לכל אדם כיון שעכשיו **הוא גורם איסור**, משא"כ באשה **היא גרמה האיסור** דגרושה ע"י ה"ערות דבר", רק שחלות האיסור בפועל, בא ע"י כתיבת הגט, ולכן הבעל יכול לכתוב הרי את מותרת לכל אדם, דהיינו שהיא מותרת מכל איסור שבא מחמתו, וכהנחלת משה.

◆ ◆ ◆

ביאור בצפע"נ בענין קרבן פסח בקטן

הת' ד. ש.
תלמיד בישיבה

פסק הרמב"ם בהל' ק"פ (פ"ה ה"ז) "קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבים לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור".

והנה ידוע התמי' בזה (וכמו שהק' הכסף משנה) "אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא" א"כ איך יכול השחיטה עליו הראשון (כשהוא אינו בר חיובא) פטרו הקטן בפ"ש.

וראה בלקו"ש חכ"ו (ע' 69 ואילך) שמביא כ"ק אדמו"ר שם ביאר מר' חיים ומהראגעטשאווער ומה שמקשה עליהם (וראה לקו"ש חי"ז ע' 238 ואילך איך שמבאר הראגעטשאווער) ובסוף השיחה מביא הרבי עוד ביאור של הראגעטשווער ע"פ כלל שלו ש"פטור (א פעולה מצוה וואס מען טוט בשעת הפטור), כיון דהפעולה של קיימת נפטר אף בזמן

עליו "לא ידעתי למה עזב טעם האמור בגמ'"? ולכ' הרי זהו (ההלכה המבואר ב)טעם הגמ'? אך להנ"ל ניחא.

◆ ◆ ◆

שיחרור בשפחה

הת' שלום גליק
תלמיד בישיבה

קידושין ו' ע"ב אמר לה לשפחתו הרי את מותרת לכל אדם לא אמר ולא כלום. ורש"י אומר בד"ה הרי את מותרת "לשון גירושין הוא ולא לשון שחרור דשפחה דאי בת חורין משוה לה אינה מותרת לעבדים אבל לשון גט הוא לאשה שמתירה לכל שהיתה אסורה לו על ידו".

ולכאורה קשה לביאורו, כיון דגט זה אוסרה לינשא לכהן (מטעם גרושה), וא"כ איך אומר רש"י שהגט מתירה לכל שהיתה אסורה לו על ידו?

והנה בהגהות על המאירי ~ הקשה על רש"י ~ הלא נשארת אסורה לארבעה קרובים (אביו, בנו, אחיו ולבן אחיו ~ ראה רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב ה"א), ומביא תירוץ שכוונת רש"י הוא שהיתה אסורה על ידו איסור אשת איש, אבל על הקרובים חל איסור אחר. ולפי"ז מתורץ, דהגט מתיר איסור א"א, וגרושה לכהן הוא איסור אחר.

אבל בנחלת משה מבאר כוונת התירוץ, דאיסור א"א הוא "מחמת שהיא שייכת לבעלה" (וכדכתיב גבי סוטה "איש כי תשטה אשתו ומעלו בו מעל"), משא"כ האיסור דקרובים זהו איסור שהתורה רמיא מטעם אחר, ולכן אסורה לקרובים אפי' לאחר מותו, והוא "כמו שהתורה אסרה שתנשא לאביה כך אסרה שתנשא לגבי מי שנתקדשה לו". וכוונת הגט הוא להתיר האיסור שבא מחמת שהיא שייכת לו, אבל האיסורים הבאים מחמת התורה אין לו כח להתיר, ומועיל גם להקרובים שיפקע מהם איסור א"א, אבל בשפחה אע"ג דהאיסור דעבדים בא מחמת התורה, מ"מ כיון דהשטר שחרור גורם האיסור, לא שייך לכתוב בהשטר הרי את מותרת לכל אדם ולא דמי לאשה, דהגט אינו גורם שום איסור, עכת"ד. ולפי ביאורו נמצא שאין זה מתרץ הקושיא מגרושה לכהן כיון דאיסור זה מבא מחמת הגט.

ואפשר לבאר זה ע"פ מש"כ בחומש תורה תמימה על הפסוק (ויקרא כא, ז') "אשה זנה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי

האם המטר דמכת ברד הי' חלק מהעונש

לוי יצחק לאבקאווסקי
"כאן צוה ה' את הברכה"

ברשימות חוברת כ"ז מבואר ענין מכת ברד, "דענין הגשמים הוא . . דוגמא לענין באתדל"ת דוקא אתדל"ע, גם שזהו מראה שאין הארץ מספקת בפ"ע. וזקוקה לגשם ושלג שירד מן השמים והולידה והצמיחה. אבל במצרים, שכל ענין דקדושה היה שם במיצר . . היה מקום לטעות, עד שאמרו לי יאורי, היינו איני צריך לעליונים, כי יש לי יאורי מספיק כ"צ . . וזהו ענין הברד שהראו להם שהכל תלוי בעליונים. ואם אינם מודים בזה שההשפעה מן השמים, הרי השפעה זו גופא תיהפך לברד, כמש"נ וימטר ד' ברד, בתחילה מטר ואח"כ ברד (יל"ש קפ"ו) ועל ידה ילקו.

והנה ע"י הנהגת האדם כדבעי, שפלות כמים . . אזי מים יורדים מלמעלה. אבל ע"י אני עשיתיני . . ענין ברד זה . ." ע"כ.

ולפי ביאור זה נמצא דמטר מצ"ע (בלי הברד) לא הי' ענינו עונש, ואדרבה היה בזה ענין חיובי וכדמוכח מהילקוט שהביא, דמבואר שם דהמטר הי' מצד הקב"ה "שאין הרעה דרה עם הקב"ה", "והרוח נכנסת בו ועושה אותו **ברד**". (וכהביאור בזה בהרשימה).

והנה בלקו"ש ח"ו ע' 46 ואילך מבואר באריכות פירש"י בסוף פר' וארא ד"ה לא נתך, שאף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ, ופי' ב' לא הוצק לארץ. ומבאר ההבדל בין ב' הפי', דלפי' הא' לא נתבטל המטר ורק נשאר באויר, (משא"כ הברד הוכרח ליבטל מציאותו, עיי"ש הע' 13) ולפי' הב' נתבטל מציאות המטר.

ומבאר שם בפנימיות הענינים שזה תלוי בב' אופנים בפעולת התשובה, אופן א' שתשובה אינו עוקר החטא לגמרי, ורק מסלק חטא בנוגע לפועל,

היינו שעצם החטא ובמילא עצם העונש נשארו, רק שלפועל לא מגיע לו הענוש, והיינו פי' הא' שהמטר נשאר, רק שלא הגיע לארץ. ואופן הב' שתשובה מבטל החטא ~ ובדרך ממילא העונש ~ לגמרי, והיינו פי' הב' ברש"י שהמטר נתבטל, עיי"ש בארוכה.

ומבואר מזה דהמטר מצ״ע הי׳ ג״כ חלק מהעונש וזהו השקו״ט שם, בנוגע להמטר אם נתבטל או לא, אף שכבר נתבטל הברד, כדכתיב ״ויחדלו הקולות והברד״, והיינו דלא כהבאור בהרשימה.

ולכאו׳ נראה שהם מדרשות חלוקות. דמהילקוט הנ״ל (המובא ברשימה) מוכח שהי׳ ענין חיובי וטוב, ובכמה מדרשים משמע איפכא, (ועי׳ במדרש הגדול ומשנת ר״א פי״ט בפירוש הפסוק ומטר לא נתך דמשמע מהם עוד יותר, דמטר לא נתך קאי על הברד). וכ״ה לפי פשש״מ שהמטר הי׳ חלק ממכת ברד, והיינו עונש.

וזהו שבהשיחה דמפרש פירש״י, פשש״מ, הוי מטר חלק מהעונש וזהו השקו״ט ומטר לא נתך באופן ביטול העונש, ובהרשימה דקאי בשי׳ הילקוט דהמטר בפ״ע הי׳ ענין טוב, צריך לפרש הא דמטר לא נתך ארצה באופן אחר, והיינו לא ביטול העונש, אלא אדרבה שלא היה להם התועלת של המטר, והיינו דנוסף לזה שנתבטל המכה ״ויחדלו הקולות והברד״ היה עוד ענין שלא קיבלו התועלת של המטר.

והטעם לזה היה אפשר לבאר לכאו׳ מכיון שתשובתו של פרעה (באמירתו ״ד׳ הצדיק״ גו׳) לא הי׳ בשלימות וכדכתיב ״ידעתי כי טרם תיראון מפני ד׳ אלקים״ אבל עיין בהשיחה הנ״ל הערה 50 שאי״ז טעם מספיק.

ואולי יש לבאר זה ע״פ המדרש על הפסוק (עיין בתו״ש על הפסוק) ומטר לא נתך ״בעבור שאמר פרעה ורב מהיות קולות וברד, לא שאל על המטר, וכן חזר לו משה הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד, והשם פסק גם את המטר, דכתיב ומטר לא נתך ארצה, חרה למשה, ואמר לו השם אל תשתומם, שאני עשיתי זה למען שתי אותותי״, ע״כ. ולכאורה תמוה למה באמת לא שאל פרעה גם על המטר? (ודוחק לומר שזה הי׳ בכדי לנסות אם זה מאת הקב״ה, דזה אינו מרומז, ומה נשתנה מכה זו משאר המכות שדוקא כאן בא לנסות?) ולמה חרה למשה?

וע״פ הביאור בהרשימה יובן דכיון שפרעה הודה ״ד׳ הצדיק״ דצריך לעליונים היפך ״לי יאורי״ הרי הסכים להשפעה שלמעלה, שזהו ענין הגשם, וכנ״ל בהרשימה דע״י שפלות ״אזי מים יורדים מלמעלה״, וזהו שפרעה ״לא שאל על המטר״ שזה גופא היה הלקח וההוראה ממכת ברד, שמודה על ענין הגשם ולכן פסיקת המטר הוי סתירת לתוכן ולקח מכת ברד, ולכן חרה למשה שפרעה יאמר ״משה בדאי הוא״, (עיין בתו״ש שם) שזהו הוכחה שמכה זו לא היתה מאת ד׳, עד שהשיב לו ד׳

ועפ״ז אולי יש להוסיף דהנה עי׳ בהגהות וחידושי הגרי״פ (נדפסו בסוף הגמ׳ מהדורת מאורות) שהק׳ דהרי מלים אלו ״ליסטות ס״ד אלא אימא כאילו מלמדו ליסטות״ בהכרח שהם מדברי הגמ׳ בפי׳ דברי ר״י, וא״כ אי״מ מאחר שהגמ׳ מפרש כל דברי הברייתא על הסדר, אמאי הקדים לפרש דברי ר״י שבסיום הברייתא ולא המתין לפרש דבריו? ועוד דאם כבר פי׳ דברי ר״י ב(כט, א) למה הוצרך לכפול ולפרש דבריו שוב ב(כט, ב)?

ואפ״ל דמאי דקאמר הגמ׳ ליסטות ס״ד יש שני כוונות א) בנוגע להסברא, דלכ׳ לא מסתבר לומר שמלמדו ליסטות, ב) בנוגע לגדר הדין לפי ר״י, דאי נימא דזהו מלמדו ליסטות אפ״ל דזהו ג״כ בגדר דין כשאר הדינים המנויים בברייתא, דהיינו שזהו מדין התורה (דאסור ללמדו ליסטות), משא״כ אם זהו כאילו מלמדו ליסטות ה״ז מסברא. וא״כ אפשר דבדף (כט, א) שואל הגמ׳ בנוגע לפירוש ומשמעות הלשון של ר״י, שמקומה קודם השקו״ט שבהמשכה, שהוא בנוגע למקורות הדינים, ובדף (ל, ב) כופל עוד הפעם כי שם הכוונה לבאר גדר הדין לפי ר״י (ובזה לבאר סדר הענינים בהברייתא), ועפ״ז מובן ג״כ שהקושיא ״מאי נ״מ״ הוא בהמשך לזה.

ב. שם בפר״ת שבתד״ה ואם ברזל הוא, להעיר מב״ק (ד, ב) מי כתי׳ מים נבעו תבעה אש כתי׳ דיוצא ג״כ דהוי פי׳ הפסוק כן.

◆ ◆ ◆

בענין כיבוד אב ומורא האם

הנ״ל

בגמ׳ (ל, סע״ב) לפיכך הקדים הכתוב כיבוד אב לכיבוד אם וכו׳ לפיכך הקדים מורא אם לאב. והנה בפשטות יל״פ דהכוונה דר״ל דשניהם שוין. אולם לכ׳ יל״פ כמשמעות הל׳ דלענין מורא אם קודם לאב ולענין כבוד אב קודם לאם (ויהי׳ הפי׳ ב״הקדים הכתוב״ לא שהקדים בסדר אמירתם (להודיע ששקולין הם) אלא שהקדים החיוב, שחיוב זה קודם.

ואפ״ל הסברא בזה ע״ד המבואר בב״מ (לב, ב) שונא קודם לכוף יצה״ר, ועד״ז אפ״ל בענינינו דהפי׳ דכיוון שאי״ז הטבע או הרגילות, לכן הוי יותר חיוב או יותר מצוה. ולפי׳ זה מובן משה״ק בתור״י הזקן על הרמב״ם שכ׳ ״ללמד ששניהם שוין בין למורא בין לכבוד״, והק׳

בענין חיוב האב להשיטו במים

הנ"ל

בגמ' (כט, א) הובא ברייתא "ת"ר איזהו מצוות הבן על האב כו' וי"א אף להשיטו במים" ובגמ' (ל, ב) איתא ע"ז "מ"ט חיותי' הוא". ויש לבאר מהו סברת הי"א ומהו הפלוגתא בזה? גם מהו הל' "חיותי' הוא"? גם צ"ב בסדר הענינים בהברייתא דמתחילה נמנו כמה ענינים ומהם "ללמדו אומנות", ואח"כ קאמר "וי"א אף להשיטו במים, רי"א כל שאינו מלמד את בנו אומנות (כאילו) מלמדו ליסטות", ולכ' אי"מ סדר הדברים, דהו"ל להביא קודם דברי ר"י, בסמיכות להך ד"ללמדו אומנות", דעלי' פליג (או מוסיף) כמבואר בגמ', ואח"כ להביא ענין נוסף די"א אף להשיטו במים, ומאי חזי דשנה "להשיטו במים" בין אומנות לאומנות?

ואפ"ל בזה דכל הנך דינים שבברייתא הם לא רק ענינים שמחוייב האב לעשות לבנו, אלא הם חיובים שמן התורה או מדברי נביאים עכ"פ (ובפרט שכולל כולם בכלל אחד עם מצוות מילה פדה"ב ות"ת דמה"ת), היינו ענינים שבהם מחייבת התורה את האב לעשותן לבנו. ועפ"ז אפ"ל דמאי דקאמר בגמ' די"א אף להשיטו במים משום דחיותי' הוא ה"ז בא בהמשך להמבואר לפנ"ז דמקור החיוב ללמדו אומנות הוא מקרא "ראה חיים עם אשה אשר אהבת", וע"ז קאמר די"א זה סב"ל דגם להשיטו במים נכלל בפסוק זה, "מ"ט חיותי' הוא" ולכן גם זה נכלל ב"ראה חיים" שבקרא. ועפ"ז מסתבר דאי"ז פלוגתא אם לפועל יש צורך להאב לוודא שבנו לא יבא לידי סכנה, רק פליגי הי"א והת"ק אם זה נכלל ב"ראה חיים" דקרא.

והנה רי"א דכל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, ובפשטות אי"ז דבר שמצד המקרא וכיו"ב, רק סברא קאמר, וע"כ זהו באמת ענין חדש וסוג בפנ"ע ואינו שייך להנך שבברייתא, ומובן שהביא הי"א דלהשיטו במים בהמשך ללמדו אומנות, מכיוון שהוא מצד אותו פסוק. ורק שמכיוון שהזכיר שיש חיוב ללמדו אומנות מקרא, ע"כ הביא לבסוף שיש דעה דר"י דיש חיוב בזה מצד הסברא ולכן הוא באו"א, אבל זה הובא רק לבסוף לאחרי שהובאו כל הני ששייכים להברייתא [איברא דייתכן דגם בלהשיטו במים שייך להוסיף שיש חיוב גם מסברא אילולי הפסוק, אמנם בזה אין נוגע ההוספה מכיוון שאין נ"מ בין החיובים, משא"כ בהך דר"י, כמבואר בגמ'].

שזה גופא הי' כוונתו, כדי שיאמר "משה בדאי הוא, ולפיכך ויוסף לחטוא" וכנ"ל "למען שתי אותותי".

◆ ◆ ◆

בענין המעלה דמצות מילה (גליון)

א' מאנ"ש

"כאן צוה ה' את הברכה"

ברשימות חוברת כ"ו ע' 4: (מצות מילה) היא המצוה היחידית שרישומה ניכר בגוף ממש (עייג"כ שבת קל.).

ובערות הפיענוח שכנראה הכוונה להמסופר שם אודות אלישע בעל כנפים וכו', עיי"ש.

ומקשים העולם: למה לא פירשו שהכוונה להמפורש שם שבמילה נאמר "שש אנכי על אמרתך", ובפרש"י ש"זו מעיד עליהם לעולם, כדאמרינן במנחות בדוד שראה עצמו בבית המרחץ וכו'".

ויש לתמוה עליהם טובא:

א) לדעתם ~ למה לא ציין כ"ק אדמו"ר (גם) לפרש"י שהוא העיקר? ובפרט שלפירוש התוס' (ד"ה שש) אין זה שייך כלל למ"ש במנחות!

ב) אפילו את"ל שהציון לשבת כולל גם פירש"י ~ תמוה ביותר מהו הצורך לציין לפרש"י שבת שמביא ממנחות, הרי מוטב לציין לכתחילה למנחות!

[וראיתי מי שרצה לתרץ טעם הציון לשבת ולא למנחות, לפי שבפרש"י שם מובא הלשון "יחידה", היינו, שזוהי המצוה היחידה שרישומה ניכר בגוף.

אבל, נוסף על הדוחק שבדבר ~ לא לציין להסוגיא במנחות ששם הוא מקור הדברים, אלא להמובא משם בפרש"י שבת, אך ורק בגלל הלשון "יחידה", אף שתוכן הענין מובן בפשטות גם מהסוגיא דמנחות ~ הרי גם בפרש"י בשבת לא נמצא הלשון שמילה היא מצוה יחידה שרישומה ניכר בגוף:

בגמרא שם, שמילה "קיבלו עליהם בשמחה", "דכתיב שש אנכי על אמרתך". ומפרש רש"י היכן נרמז בפסוק זה שקאי על מילה ~ בתיבת

"אמרתך", אמרה מיוחדת שלך (ע"ד ה"א הידיעה), שקאי על מילה, שהיא "אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות"; ולאח"ז מפרש מ"ש "שש אנכי על אמרתך", שקיבלוה בשמחה, מפני ש"כל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה . . אבל זו מעיד עליהם לעולם כדאמרינן במנחות כו'" שדוד נצטער במרחץ עד שנזכר במילה ונתיישבה דעתו, היינו, שהזכרון על המילה ביטל הצער, ענין השמחה].

ג) ועוד ועיקר: אם הכוונה לציין להסיפור שדוד המלך נצטער במרחץ עד שנזכר במילה (בין אם הציון הוא למנחות, או להמובא בפרש"י דשבת) ~ מספיק הציון כשלעצמו (כרגיל בכגון דא), ואין צורך להוסיף "עייג"כ"!

ועכצ"ל בכוונת כ"ק אדמו"ר, שאין זה ציון מראה-מקום שמילה היא המצוה היחידה שרישומה ניכר בגוף, ובפרט שמאי קמ"ל?! ולכן פירשו בהערות הפיענוח כפי שפירשו.

וכדאי להוסיף ולהעיר [ולפלא שלא הדגישו זאת בפירוש] שסיפור הגמרא אודות אלישע בעל כנפים הובא בביאור החילוק שבין (ע"ז ו)מילה לתפילין:

"כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות כגון ע"ז ומילה כו' וכל מצוה שלא מסרו כו' כגון תפילין כו'", ובהמשך לזה מובא הסיפור דאלישע בעל כנפים.

[ובזה פלוגתא בין רש"י לתוס': בפרש"י ~ "דלא מסרו עלי' אלא אלישע לבדו", ובתוס' ~ "אמר לי' כנפי יונה, הרי שלא מסר עצמו לומר תפלין הן"].

ועפ"ז (ובפרט לפי' התוס') יומתק יותר כוונת ה"עייג"כ" ~ שבמילה לא מצינו שבמקום למסור נפשו יאמר שלא מל, ויהי' נס שיראה כאינו מהול, כמו הנס שהתפילין נראו ככנפי יונה. ובזה מודגש יותר שמילה רישומה בגוף, הו"ע שלא ניתן לשינוי גם לא בדרך נס.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

קבוצה מלומדי הרשימה
תלמידים בישיבה

ב"רשימות חוברת כ"ו (י"ל לאור לש"פ שמות) כותב כ"ק אדמו"ר בנוגע למצות מילה וזלה"ק: "היא המצוה היחידית שרשומה ניכר

נגלה

בענין הוא קודם לבנו בפדה"ב

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

בגמ' (כט, ב) היכא דלית לי' אלא חמש סלעים כו"ע לא פליגי דהוא קודם לבנו מ"ט מצוה דגופי' עדיפי, כי פליגי היכא דאיכא חמש בני חרי וחמש משעובדי, רי"א מלוה דכתי' בתורה ככתובה בשטר דמי, בהני חמש פריק לי' לברי' כו'. ופרש"י בד"ה ככתובה בשטר "ואין זה אונאה ללקוחות שהרי מצות בנו עליו יותר ממצותו".

ובתוד"ה ואזיל הק' עליו דאדרבא יש אונאה ללקוחות דמצות גופו עדיף? ובפשטות פי' דברי רש"י הם (ועי' במהרש"א) דאף דאמרינן בגמ' דמצוה דגופי' עדיפא היינו היכא שלא יתקיים אלא א' מהם והשני ידחה לגמרי, דלענין זה עדיף מצוה דגופו שלא להיות נדחה לגמרי, משא"כ לענין דין קדימה בזה אמרינן שמצות בנו עליו יותר ממצוותו, דהיינו להקדימה היכא שיתקיימו שניהם וז"פ לכ', (ועי' במהרש"א בביאור קושיית התוס').

ויש להעיר ממה דמצינו כיו"ב בהא דמגילה (ד, א) מבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, ואיפליגו בזה רבותינו הראשונים, ולכמה דעות, וכ"ד הרמ"א בסי' תרפ"ו ס"ב, לעולם אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מ"מ דהוי רק דרבנן, והכוונה בגמ' דקאמר מ"מ עדיף הוא רק לענין קדימה ואיחור היכא שיתקיימו שניהם (ועי' בקו"א ריש הל' פסח), הרי דלענין קיום וביטול אמרינן דמצוה אחת קודמת, ולענין קדימה ואיחור אמרינן דהשנייה קודמת. [ועד"ז יש להעיר מהך ד"וחי אחיך עמך, חייך קודמים", שקדימה זו הוא היכא דאין אלא בשביל א'. ועד"ז בענינו דלענין ביטול המצוה מכל וכל פשוט דמצוה דגופו עדיף וחייך קודמין, משא"כ כשאפשר לקיים שניהם].

◆ ◆ ◆

לא נפל דבר ארצה, מ"מ המשיך להתעקש עד כ"כ שויקם (לא רק מכסא מלכותו או כיו"ב, כ"א) ממיטתו, וק"ל.

◆ ◆ ◆

האם נביא צריך לידע עתידות

הרב משה לברטוב

"כאן צוה ה' את הברכה"

בפ' וארא (ז, א) "ואהרן אחיך יהיה נביאך" פרש"י כתרגומו מתורגמנך וכן כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות, והוא מגזרת ניב שפתים . . (פרעדיגער בל"א) ע"כ.

ולכאו' מתורגמן אינו משמיע דברי תוכחות. ומצינו נביא נק' מי שיודע עתידות. (אבל אבימלך ואברהם, וגם מרים הנביאה נק' נביאה ע"ש ידיעת העתיד).

והענין הוא כך: כפי שמפרש רש"י נביא ע"ש ניב שפתים מי שאדם והתורה קוראת, המגיד דברי תוכחה, בשם נביא, כי ברובא דרובא הוא משמיע (ניב שפתים) דברי תוכחה. אך גם מתורגמן נק' נביא כי הוא ג"כ משמיע (הגם שבכאן היו גם דברי תוכחה לפרעה). אך מאחר שברוב נביא הוא המשמיע דברי ה', והיינו העתידות הבאים לכן לפעמים משתמשת התורה בשם נביא על מי שיודע עתידות, שלכן אמר ה' לאבימלך על אברהם שהוא נביא, וכן מרים נק' הנביאה עש"ז. אך כנ"ל שלרש"י מלת נביא חוזרת על דיבור, ניב שפתים (משא"כ לראב"ע).

ואני אקשה (בפרק ז' ג) מפרש רש"י מאחר שהרשיע וכו' ומסיים וכך מדתו של הקב"ה מביא פורענות על האומות כדי שישמעו ישראל ויירא.

ולכאו' הם ב' טעמים שונים. וראיתי במשכיל לדוד שמאריך בפי' רש"י (שמתווך עם דברי הרמב"ם (וכן עוד מפרשים מדברים בזה)), ודרך אגב מתרץ גם זה, שזה (הטעם, שייראו ישראל) הוא על **ריבוי מופתי** שמפני רשעותו הי' די שיקשה לבבו (פ"א או ב') וריבוי המופתים הוא בשביל ישראל ע"כ תוכן התירוץ שלו. אך ברש"י אין זכר מזה וצ"ע.

◆ ◆ ◆

בגוף ממש (עייג"כ שבת קל.)". ורבים נסתפקו בפירוש הכוונה בהציון למס' שבת, וכדי להקל על הלומדים ההכרעה בדא"פ, בפירוש דברי כ"ק אדמו"ר בהרשימה נביא בזה בקיצור השקו"ט ~ עם הוספות (ג' אופנים לפרש בזה, דחייתם, אופן רביעי בזה, הקושיות עליו ויישוב הקושיות), ובתור הוספה, ישוב קושי' כללית בענין ~ עפ"י המבואר כאן.

אופן הא':

בהערות הפענוח פירשו, שהכוונה לציין לדוגמא של מצוה (מצוה אחרת ממצות מילה), שאין רישומה ניכר:

דבגמ' שם מובא הסיפור ד"אלישע בעל כנפים" שהתפילין נהפכו בדרך נס לכנפי יונה. דבזה מודגש קצה ההפכי ממצות מילה (שלא רק שאין רישומם של התפילין ניכר בגוף האדם, אלא גם התפילין עצמם לא הי' ניכר שהם תפילין).

אמנם, לפרש כן הוא דוחק גדול, דלפי"ז צ"ב מה מוסיף ציון המ"מ:

א. זה שתפילין אין רשומם ניכר הוא ענין **שבמציאות**, ואין צורך במקור מהגמ'.

ב. זה שמצוה **אחת** אין רשומה ניכר אי"ז ראי' שגם **שאר** מצוות אין רשומם ניכר (וא"כ מה מוסיף זה בתוכן הרשימה).

ג. זה **שתפילין** אין רשומם ניכר אינו ראי' כלל שמצות מילה **רשומה ניכר**

ואין לומר שהכוונה להדגיש פרט נוסף ~ מה שהתפילין **עצמם** לא ניכרו. (שזהו קצה ההפכי ממילה). שהרי זה הי' ע"י **נס**, ואין זה מוסיף בהחילוק שבין מילה לשאר מצוות, כי נס כזה אפשר שיהי' גם **במילה**. ומה שמצות מילה רשומה ניכר בגוף, היינו **בלא** נס, וכמובן בפשטות.

אופן הב':

בהערה הקודמת (בהקובץ) פירשו, שהכוונה להביא מקור לזה שמצות מילה רשומה ניכר בגוף, ומצוה אחרת (תפילין) אין רשומה ניכר:

דבגמ׳ שם מובא, שעל מצות תפילין לא מסרו ישראל עצמן למיתה, ועל מצות מילה מסרו א״ע, ובהמשך הגמ׳ מובא הסיפור ע״ד ״אלישע בעל כנפים״.

ומזה אפשר לדייק: במצות תפילין יתכן שלא ישאר רושם **כלל**, אבל במצות מילה הוכרחו למסור א״ע למיתה ע״ז, ולא היה **יכול** להיות בזה נס.

ובפשטות הטעם לזה, כי מגדרי מצות המילה שיהיה רשומה ניכר בגוף, ואם רשומה לא ניכר ~ אי״ז מצות מילה. (ועכ״פ, **חסר** במצות מילה, ועי׳ בלקו״ש ח״ג ע׳ 761). וא״כ כשיהיה נס ולא יוכר רשומה אז **לא יקיימו מצות מילה**, ולכן העדיפו **שלא** יהיה נס, בשביל לקיים מצות מילה, שמגדרי המצוה הוא מה שרשומה ניכר בגוף (משא״כ במצות תפילין, שאי״ז מגדרי המצוה שרשומה יהיה ניכר, ולכן העדיפו שיהיה נס).

אמנם, גם פירוש זה הוא דוחק, ומכמה טעמים:

בנוגע לזה שמצות תפילין אין רשומה ניכר:

א. אי״צ ראיה מהגמ׳, שה״ז ענין **שבמציאות**.

ב. אי״ז ראיה שגם **שאר** מצוות **אין רשומם ניכר** (וא״כ מה מוסיף ציון המ״מ בתוכן הרשימה).

בנוגע לזה שמצות מילה רשומה ניכר:

א. הו״ל לציין מקור פשוט לזה, מפס״ד הרמב״ם (מילה פ״ג ה״ח) שהמושך ערלתו (שעי״ז אין רשומה של המצוה ניכר) הוא בכלל ״המפר בריתו של אברהם אבינו״ (ועי׳ בזה בלקו״ש הנ״ל, וש״נ). ומה **ההכרח** להביא המקור לזה ע״י **דיוק ולימוד** מהגמ׳.

ב. לגופה של הראיה, לגמרי אי״מ איך היא ראיה לנדו״ד, ובהקדים, שהרי גם אם נאמר שמגדרי המצוה הוא מה שרשומה ניכר בגוף, הקושיא במקומה עומדת: מדוע לא היה בזה נס שיהיה **נראה** לשלוחי המלכות, **כאילו** לא קיימו המצוה (אע״פ שאליבא דאמת, רשומה ניכר עדיין בגוף).

ובפשטות, ההסברה בזה, דאי״ז תלוי בגדרה של המצוה, אלא זה תלוי **במי שנעשה לו הנס**, ד״אלישע בעל כנפים״ היה **ראוי** שיעשה לו נס.

המצוה, מ״מ לא שינה כל דהו מקיום המצוה כפשוטה וכהלכתה בגשמיות (כמדומה כעי״ז מובא בסיפורי חסידים).

ועפ״ז אפ״ל בנידו״ד, דבנ״י בידעם שמצוה זו היא המצוה האחרונה בגלות ושעומדים הם על סף הגאולה, היו עלולים לשכוח על שימת לב כדבעי לפרטי קיום המצוה בגשמיות מצד התלהבות התוכן המצוה, וזהו השבח שעשו ככל אשר צוה משה, גם הענינים שהיו נראים להם כטפלים. ועפ״ז יובן החידוש המיוחד לגבי משה, שלמרות שהבינו את גודל העילוי שבהגאולה, מ״מ לא מנע זה מהם מלהיות יכולים להתרכז סביב ההלכות הפרטיות דק״פ דביקור ושחיטה וכו׳ וכו׳ עם כל הענינים ע״פ נגלה הקשורים בזה.

ועפ״ז נראה ג״כ לבאר רש״י הנראה תמוה ברי״פ וארא עה״פ הוא משה ואהרון, שפי׳ ״הם בשליחותם ובצדקתם״ כו׳, ולכ׳ צ״ב, וכי זה שנסעו בשליחות מממה״מ בכבודו ובעצמו הי׳ צריך לגרע מצדקתם? אך הביאור י״ל כנ״ל דמכיוון שהם באמת הבינו את גודל היוקר והערך של השליחות שהוטל עליהם, לכן היו יכולים לגרע מענינים אחרים שאין להם לכ׳ קשר ישר לשליחות זו, וזהו החידוש שאע״פ שהם בשליחותם מ״מ גם הם בצדקתם, וד״ל.

◆ ◆ ◆

בפרש״י עה״פ ״ויקם פרעה״

הנ״ל
ר״מ בישיבה

;״ויקם פרעה״ ופרש״י ״ממטתו״, והתימא מבואר.

ואפ״ל בזה כי פרעה הי׳ רוצה להעמיד פנים כמי שאינו מאמין במשה, ולכן הי׳ יכול לישון למרות ההתראות וכו׳ כמי שאינו דואג לכך כלל (וע״ד שמצינו להבדיל בצד הקדושה שאמר חזקיהו אני ישן על מיטתי וכו׳), אבל באמת הי׳ לו ספיקות ב(העדר)האמונה שלו, וע״כ לא הי׳ יכול באמת לישון, ורק העמיד פנים לכך. וזהו שכותב רש״י שאל תחשוב ש״ויקם פרעה״ פירושה שהקיץ משנתו, כי רק העמיד פנים כישן ובאמת רק קם ממיטתו.

אואפ״ל להיפך שכוונתו להורות כמה גדול הקליפה של פרעה, שאף שידע שהוא בכור, ושעד עכשיו נתקיימו כל דברי משה במילואן

שעברו בעצמם יחוגו את זה ביתר שאת וביתר עז, דלפום צערא כו׳ ואינו דומה שמיעה לראייה, ואילו אצל הבנים יהי׳ זה מצוה ככל המצוות.

וי״ל דזהו הפי׳ למעליותא בשאלת הבנים ״מה העבודה הזאת לכם״ לכם ולא לו, שיאמרו, הרי גם אנחנו מקיימים כל המצוות כמונו כמוכם, ומ״מ דוקא אצלכם רואים אנו שדוקא במצוה זו ה״ה בחילא יתיר ותוס׳ מרובה על העיקר? וע״ז יבארו להם אבותיהם שאי״ז סתם מצוה כ״א שהי׳ בפועל ענין של גלות וענין של מצרים, ואנו באמת סבלנו מזה בפשטות למטה מעשרה טפחים וכו׳ ולכן מרגישים ביותר את גודל השמחה דהגאולה. [ואין להקשות ע״ז ממה דרז״ל ובעל ההגדה ייחסו שאילה זו להבן רשע מדיוק זה גופא, דהרי התורה היא נצחית, ובכל הדורות, דלא שייך טעם הנ״ל, שייך נוסח זה להבן רשע, משא״כ בדורם וכנ״ל].

וי״ל דזהו ענין בשורת הבנים, היינו שיהיו להם בנים כאלו שלא יבינו מה זה גלות ולא יבינו מה זה מצרים, והיא היא החידוש שנתחדש עתה בבשורת הגאולה, שאי״ז ענין שיתרחש ב״יש מחר לאח״ז״, אלא בניהם הם כבר לא ידעו ולא יבינו גלות מהו. וזהו בנים שיהיו להם, שיהיו להם בנים כאלו שלא יהי׳ להם מושג של גלות. ועפ״ז מובן שאי״ז שני ענינים, אלא ענין אחד, שבשורת הגאולה כאן הי׳ ע״י בשורת הבנים שיהיו להם. וזה גופא הסבה לכך שהוצרך רש״י לתרווייהו, שזהו גופא ההסברה למה דוקא כאן פעל אצלם הבשורה ההרגש דויקוד גו׳.

◆ ◆ ◆

בפרש״י על ״כאשר צוה אותם משה ואהרן כן עשו״

הנ״ל
ר״מ בישיבה

(יב, כח) ״כאשר צוה אותם משה ואהרון כן עשו״, ופרש״י ״להגיד שבחן וכו׳ ומהו כן עשו שאף משה ואהרן כן עשו״.

והתימא מבואר דמהו השבח המיוחד בבנ״י שעשו כדבר משה? וביותר אי״מ מהו העילוי שאף משה ואהרון כן עשו?

וייתכן לבאר ע״פ דברי רש״י המפורסמים ״להגיד שבחו של אהרן שלא שינה״ ומבארים בזה שלמרות גודל ההתלהבות שלו בקדושת

ולפי״ז, באם היתה הגזירה על מילה, אז היה נעשה לו נס גם במצות מילה. ואין מזה ראיה שמגדרי מצות מילה שרשומה ניכר בגוף.

אופן הג׳:

הכוונה לציין למקור בו מובאים עוד כו״כ ענינים המייחדים את מצות מילה משאר מצוות, ומהם ענינים שהובאו במפורש בתחילת הרשימה:

א. שהיא מצוה הראשונה שנצטוה היהודי הראשון ~ נרמז בהגמ׳ ״אמרתך״ ובפרש״י ״אמירה ראשונה שקדמה לשאר אמירות״.

ב. שהיא מצוה ראשונה שנעשה ביהודי מיום שנולד ~ פשוט, ומובא גם בגמ׳ שם.

ג. שהיא מצוה היחידית שרשומה ניכר בגוף מובא בגמ׳ שם (וכמובא לקמן באריכות).

ד. שהיא מהמצוות שקיבלו בשמחה כדאי׳ בגמ׳ שם.

ה. שהיא מהמצוות שבשעת גזירת המלכות מסרו ישראל עצמן למיתה עליהם כדאי׳ בגמ׳ שם.

וזהו בהתאם לתוכן הכללי דהענין המבואר בהרשימה דאע״פ שמצות מילה מיוחדת בכו״כ ענינים, הנה ״כל המצוות כן הם״.

אמנם גם פירוש זה דוחק ליישבו בסגנון הרשימה (ובפרט לפי איך שפענחו בהפענוח).

שהרי, במש״כ כ״ק אדמו״ר ״היא המצוה היחידית . .״ מתחיל לבאר בפרטות איך שהענינים שבמצות מילה, ישנם בכל המצוות.

וכיון שכאן מדבר על הפרטים, ואיך שכל פרט ישנו בכל המצוות, אין מתאים להזכיר שוב ע״ד כללות החידוש שבמצות מילה וההבדל שלה משאר מצות,

(ובפרט שכאן מדבר כ״ק אדמו״ר ע״ד ענין פרטי ומיוחד שישנו במילה (ובכל המצוות) ~ מה שרשומה ניכר בגוף, ודוחק לומר שמזכיר כאן שוב, ע״ד עוד פרטים), וק״ל.

אופן הד׳:

הכוונה להביא מקור ואסמכתא לה״יחודיות״ שיש במצות מילה:

בגמ׳ שם: ״כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה . . דכתיב שש אנכי על אמרתך עדיין עושין אותה בשמחה״.

ובפרש״י מבאר [איך ״אמרתך״ רומז על מילה כי מילה היא ״אמירה יחידה״ שקדמה לשאר אמירות״, (ודלא כפירושו של הרא״מ הורוויץ על אתר). ומבאר] הטעם ש״ששים עליה, **דכל שאר מצוות אינן מוכיחות כל שעה** אבל זו מעיד עליהם לעולם . .״ [ומביא לראי׳ המעשה (המובא בגמ׳ מנחות מ״ג) מדוד המלך ע״ה ״שראה עצמו בבית המרחץ ונצטער ואמר אוי לי שאני ערום מכל המצות ~ כיון שנסתכל במילה נתיישבה דעתו״].

מכאן שמילה היא המצוה היחידה שמעידה לעולם, והיינו בפשטות כיון שרשומה ניכר בגוף לעולם משא״כ בשאר מצוות.

(ובמהרש״א מבואר יותר, הטעם ש״ששים עליה כמוצא שלל רב ~ בלי טורח מלחמה״, כי המילה **בגופו תמיד** ״בלי טורח ומעשה כלל״ **משא״כ שאר מצוות**, עיי״ש).

(היו שהוסיפו להוכיח בזה מלשון רש״י ״אמירה **יחידה**״ בדומה ללשון כ״ק אדמו״ר ״המצוה **היחידית**״. אבל זה אינו, כי הלשון ״יחידה״ ברש״י מוסב על ענין אחר לגמרי, (על זה שמצות מילה קדמה לשאר מצות), ולא על זה שהיא מצוה היחידה שרשומה ניכר בגוף).

ועל פירוש זה היו שהקשו ג׳ קושיות, וכדלקמן:

א) כיון שמהגמ׳ **עצמה** אין הוכחה ש״יחודיות״ המילה היא בזה שרשומה ניכר תמיד, הי׳ צריך לציין **לפרש״י** (ומהרש״א) שם.

(ומה שהוסיפו לחזק הקושי׳, מזה שתוס׳ שם לא מקשר הפי׳ בזה להגמ׳ במנחות ~ ל״ק כלל, כי בתוס׳ מביא רק **ראיות** מהמדרש על השמחה שבמצות מילה, ולא כותב **טעם** אחר על השמחה, ולא **מתייחס** לענין זה כלל, ופשוט).

ב) מדיוק לשון כ״ק אדמו״ר ״עייג״כ״ (ולא ציון מ״מ בלבד), משמע, שאין הציון לדבר **המפורש** בגמ׳ שם, אלא לדבר המצריך עיון ולימוד.

ג) לכאורה, עדיף הי׳ לציין לגמ׳ במנחות שם מובא המעשה עם דהע״ה, שממעשה זה מוכח שמצות מילה רשומה ניכר בגוף, ול״ל לציין לגמ׳ בשבת.

ע״י שינוי **הבולט** בדברי ה׳ מול דברי משה ביחס לאמונת בנ״י בנבואת משה כנ״ל, עי״ז מובן מאליו שהוודאות שבדברי משה הוא הוא שגרם שירמזו לו ש״סיפר לה״ר על ישראל באומרו ״לא יאמינו לי״ ואינו דורש ביאור בפירש״י.

וקרוב לומר שגם מפרש״י תפסו בפשטות כנ״ל שעי״ז יובן למה לא העירו בדברי רש״י קושיא הנ״ל.

◆ ◆ ◆

בפרש״י על ״ויקוד העם וישתחוו״

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר״מ בישיבה

בפ׳ בא (יב, כז) ״ויקד העם וישתחוו״, ופרש״י ״על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם״.

וצלה״ב:

א) מהו שכ׳ על בשורת הגאולה, הלא אודות הגאולה נתבשרו מכבר וכמ״פ, ונא׳ ויאמן העם, ומה ניתוסף בבשורה זו?

ב) מהו ענין בשורת הבנים, הלא במצרים היו יולדים ששה או ששים בכרס א׳, ומהו הריבותא שיהיו להם בנים?

ג) ביותר תמוה דיוק הנ״ל ע״פ דרשת חז״ל ״לכם ולא לו ולפי שהוציא א״ע מן הכלל כפר בעיקר״, וא״כ, מכיוון שהוציא את עצמו מן הכלל, ועד כ״כ שבעל ההגדה הגדירו כבן רשע, מהו הבשורה שהדבר?

ד) מהו דיוק הל׳ ״הבנים שיהיו להם״?

ה) מהו שכופל מילת בשורה, ולמה לא אמר בסתם ״על בשורת הגאולה וביאת הארץ והבנים שיהיו להם״?

ו) מהו היסוד לומר ש״ויקוד העם וישתחוו״ הי׳ על שני ענינים, ולא די לומר שהי׳ רק על ענין א׳?

ואפ״ל הביאור בכ״ז בהקדם דלכ׳ אפשר לבאר ענין השאילה ״מה העבודה הזאת לכם״ ״לכם ולא לו״ למעליותא, והיינו שכשבנ״י ייצאו מהגלות אזי יקיימו הם וגם לרבות בניהם אחריהם את כל מצות ה׳. אמנם כשיגיע חג הפסח זכר ליצי״מ אז יהי׳ שינוי בדבר, שהאבות

לקולך" והוא אמר והן לא יאמינו לו. מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו. לשון ואלה שמות רבה. ע"כ מה שהובא בפי' הרמב"ן שם.

אבל זה מחזק הקושיא עוד יותר.

שאם במדרש הוצרך להבהיר עאכו"כ שבפירש"י כן.

בהכרח לומר שיש בהפסוקים כאן משהו שעל ידו מובן הדבר בפשטות עד כדי כך שאין צורך לפירוש.

ידידי, אחד מאנ"ש, ניסה לבאר שמשה לא הי' לו לומר "והן לא יאמינו לי" אלא הי' צריך לסמוך ולבטוח בה' שימציא לו העצות הנחוצות לו למילוי שליחותו דרך האותות שיכנסו דבריו ללבם של ישראל ויאמינו בנבואתו.

אבל לפי פירש"י זה אינו, שרש"י מדגיש רק ש"רמז לו שספר לשון הרע על ישראל" ואין זכר בפירש"י כאן על טענת "הרהור אחרי מדותיו של הקב"ה".

הנה, מה שיש לבאר בזה באופן שיובן הדבר בפשטות עד שאין רש"י צריך לבארו, שמוצאים הפרש קטן (לכאורה) אבל עיקרי בין דברי משה בטענתו שלא יאמינו בו בנ"י שבגלל זה נרמז לו דרך האותות שספר לה"ר ~ ובין דברי ה' בזה בהפסוקים אחריו.

דברי משה בפסוק ד, א, "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה'".

דברי ה' בפסוק ח' ו-ט' (אחרי שנעשו בו שני האותות).

"**והי' אם** לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון".

"**והי' אם** לא יאמינו גם לשני האותות האלה ולא ישמעון לקולך . ."

הפרש עיקרי יש כאן.

משה מדבר **בוודאות** וכפי שמתרגמים אונקלוס ויונתן בן עוזיאל על "והן לא יאמינו לי", "**והא** לא יהמנון לו . ."

ודברי ה' הם בסגנון **של ספק** "**והי' אם** וגו'".

(ומה שהוסיפו לחזק הקושי', בזה שהגמ' במנחות היא המקור לפרש"י בשבת (~ וא"כ עדיף לציין למקור הדברים ולא לסניף שלהם) ~ ל"ק, כי הגמ' במנחות אינה המקור להמובא בפרש"י שמצות מילה רשומה **ניכר בגוף**, שהרי זהו ענין **שבמציאות**, ואי"צ למקור. ובפשטות, כוונת רש"י בציינו למנחות הוא להורות מקור לענין השמחה שבמילה. וכמ"ש המהרש"א בביאור דברי רש"י, עיי"ש).

[והיו שהקשו, מפני מה לא ציין כ"ק אדמו"ר למקומות אחרים, ובפרט להפסוק "והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם", וכמצויין בכ"מ בלקו"ש לענין זה שמצות מילה רשומה ניכר בגוף. אבל יסוד הקושי' בטעות, שהרי כוונת כ"ק אדמו"ר (לפי האופן המתבאר כאן) להביא מקור שמצות מילה היא היחידה שרשומה ניכר, ועל ענין זה אין כל ראי' מפסוק הנ"ל, וק"ל].

והנראה לומר בישוב הקושיות:

בנוגע לקושיא הא' והב' הנה קושיא אחת מתורצת בחברתה:

הלשון "עייג"כ" פירושו שאין הדבר מפורש בגמ', אלא שע"י העיון **ברש"י ומהרש"א** יובן המ"מ.

ולהעיר, דההוספה "עייג"כ" היינו לכאורה, כי ציון המ"מ הוא **בנוסף** לכך **שהמציאות** מראה שמילה היא המצוה היחידה שרשומה ניכר בגוף, ופשוט.

ובנוגע לקושיא הג' י"ל בפשטות, דע"י הציון לגמ' בשבת הרווחנו בשתים:

א. באם הי' מציין להגמ' במנחות, אז הפסדנו מ"מ נוסף (פרש"י בשבת), וע"י הציון לגמ' בשבת הרווחנו גם המ"מ לגמ' במנחות ~ שמצויין בפרש"י שם.

ב. דלא רק שמצות מילה היא המצוה היחידה שרשומה ניכר מבין המצות **שדהע"ה** קיים, (כפשוט שדהע"ה לא הי' מחוייב בכל התרי"ג מצוות), אלא גם מבין "**כל שאר מצוות**" ~ כמובא בפרש"י ומהרש"א בשבת.

ישוב קושיא בכללות הענין:

לפי המבואר לעיל, אפשר לבאר קושי' המתעוררת בלימוד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל:

בלקו"ש ח"ה ע' 80 בשוה"ג להע' 26 כותב כ"ק אדמו"ר: ". . מצות מילה . . המצוה היחידה שענינה הוא לפעול בגוף האדם כמ"ש (לך יז, יג) "והיתה בריתי בבשרכם גו'", ולהעיר ממנחות מג, ב".

ובהרשימה כותב כ"ק אדמו"ר: "היא המצוה היחידית שרשומה ניכר בגוף ממש (עייג"כ שבת קל.)".

ולכאו' צ"ב, שעל אותו הענין (שמצות מילה היא היחידה שפועלת בגוף) מביא כ"ק אדמו"ר בב' המקומות הנ"ל מ"מ שונים: בלקו"ש ~ מהפסוק ומהגמ' במנחות, ובהרשימה ~ מהגמ' בשבת.

וי"ל בזה, ציוני המ"מ בב' המקומות הנ"ל הם בנוגע לב' ענינים השונים גם בתוכנם:

בלקו"ש אין כוונת כ"ק אדמו"ר להביא ראי' ע"ז שמצות מילה היא היחידה שענינה לפעול בגוף, כי זהו ענין שבמציאות ואי"צ לראי'.

ומה שמביא הפסוק היינו (בהתאם לכללות הענין המבואר שם, והיינו) לראי' שענינה של המצוה ~ מצד תוכנה ~ הוא לפעול בגוף האדם. וע"ז מוסיף "ולהעיר" ממעשה בפועל המובא במנחות, שם רואים הצורך בתוכן מצוה כזו, והיינו כדי שלא יהיה ערום מכל המצוות.

ולענין זה לא יוסיף ציון מ"מ למס' שבת (כי במס' שבת, בלא מה שמביא רש"י ממנחות, לא מבואר הצורך בזה שהמילה תפעל בגוף האדם). ומאותה סיבה לא נוגע להביא הראי' (המוכחת דוקא ממס' שבת), שמצות מילה היא היחידה מ"כל שאר מצוות" ממש ~ לא רק מהמצוות שקיים דהע"ה (כי לא על יחודה של מילה משאר מצוות מדובר בלקו"ש, אלא ע"ז שתוכנה של מילה הוא לפעול בגוף). ולכן לא מציין כ"ק אדמו"ר בלקו"ש למס' שבת.

אבל בהרשימה מדבר כ"ק אדמו"ר ע"ד המציאות שמצות מילה רשומה ניכר בגוף, ולא נוגע טעם הצורך במצוה כזו, ולכן לא מציין להגמ' במנחות (בלבד) אלא מביא רק "עייג"כ" שבנוסף לזה שבמציאות כך הוא, הנה כן מובא גם בגמ' דשבת. (והטעם שמעדיף הגמ' דשבת על הגמ' דמנחות, כבר נת' לעיל).

ולא באנו אלא להעיר, ובפרט שעמקו דברי רבינו וכו' כנודע, ושבעים פנים לתורה.

◆ ◆ ◆

עפמשנ"ת בדברי הראשונים אפ"ל דרש"י אית לי' הך סברא דבמילה הקושיא הוא דאף דהוי מ"ע שהז"ג תתחייב משום דהוי מצוות הבן בעצם, וא"כ י"ל דבפדה"ב הוצרך להוסיף דהקושיא הוא רק משום שזהו מ"ע שהז"ג משום שסב"ל דבפדה"ב הוי המצוה על האב לגמרי, והיינו כהסברא בלקו"ש שם הערה 19. [ועוד יש ליישב דברי רש"י אלו לסברת התוס' במגילה (כ, א ד"ה דכתי') דאי לאו אותו הו"א דדוקא מ"ע שהז"ג שאין בה כרת פטורה, משא"כ מילה דהוי עשה שיש בה כרת, שלפ"ז מובן ג"כ החילוק דמילה ופדה"ב].

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

והן לא יאמינו לי ~ והי' אם לא יאמינו

ר' יוסף וולדמאן

"כאן צוה ה' את הברכה"

בפרשת שמות בפירש"י ד"ה מזה בידך (ד-ב) בא"ד: "מזה ~ שבידך אתה חייב ללקות . ."

בפירש"י ד"ה ויהי לנחש (ד-ג) בא"ד: "רמז לו שספר לשון הרע על ישראל באומרו לא יאמינו לי . ."

בפירש"י ד"ה מצורעת כשלג (ד-ו) בא"ד: "אף באות זה רמז לו שלשון הרע ספר באומרו לא יאמינו לי . ."

מהור"ר הח' הת' ש.ז.ב. שאל כאן שאלה חמורה בפירושי רש"י הנ"ל.

הרי ה' בעצמו ממשיך לדבר באותו נוסח של משה בהמשך הכתובים שם?

ולפלא שלא מצאתי במפרשי רש"י המפורסמים שיעירו בזה?

במדרש שהובא בפי' הרמב"ן על אתר נמצא "באווארעניש" על הנ"ל. וז"ל המדרש: "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי". אותו שעה דבר משה שלא כהוגן. הקב"ה אמר לו "ושמעו

ישראל (ולאו דוקא ב"ד) וגם נשים בכלל. ועי' בספר מקראי קדש על פסח ח"א סי' ל"ב בהררי קדש הער' 2 שמק' על דברי המקנה מדברי הראשונים הנ"ל דמשמע דנשים אמעיטו גם מהחיוב שעל ב"ד. [והיינו דמפרש כוונת הר"ן שהגמ' רצה לפטור נשים גם מחיוב דב"ד].

אמנם לכ' אפ"ל דברי הראשונים באו"א, דהיינו שהם למדו שהחיוב במילה (עכ"פ להס"ד) הוא מצוות הבן, והאב (או האם) הם במקום הבן, וע"כ הו"א דלא שייך בזה הפטור דמ"ע שהז"ג, דבמצוות שעל גופן כמו תפלין, שפיר שייך הפטור, דאם מצוה זו הז"ג אינה חייבת בה, אמנם במצוה שכל עיקר חיובה אינה מצ"ע כ"א שמחוייבת לקיים מצות הבן במקומו, בזה לא שייך לפוטרה מטעם זה, דכיוון דבעיקר החיוב דהבן ליתא להפטור הזה, ע"כ גם בחיובה שבמקומו אמרינן כן. וזהו שכתבו "מידי דהוי אב"ד" והיינו דכמו שבהחיוב שעל ב"ד לא שייך הפטור דמ"ע שהז"ג (לסברא הנ"ל) משום שאין זה מצות עצמם כ"א שצריכים לפעול על אחר שיקיים מצוותו, כן הו"א גם בנוגע להחיוב דאו"א [וע"ד המבואר בכ"מ דפטור אונס לא שייך במצוה שעיקרה הוא הנפעל. ולהעיר דבהא דבב"ד לא שייך הפטור דמ"ע שהז"ג הי' אפ"ל עוד ע"פ מ"ש הרש"ש בגמ' שם לתרץ קושיית התוס' הנ"ל דמצות מילה ישנה בכל יום אם יש תינוק למול, ע"ש. ואפ"ל מסברא דבהחיוב שעל עצמו שפיר הוי זמן גרמא, אבל בהחיוב שעל ב"ד שהוא למול כל הילדים בוודאי שנכונה סברת הרש"ש שהמצוה היא תמידית, אבל י"ל בזה].

ועי' במנ"ח סוף מצוה ל"ב (נב, ד) שכ' שלפי"ד הראשונים הנ"ל יצא שגם בהעשה דשביתת בהמתו לא יהיו נשים פטורות מטעם מ"ע שהז"ג מכיוון שאי"ז מצוה שבגופו (ולכ' דבריו צע"ק דהרי בהר"ן הנ"ל כ' רק שכן הי' קס"ד). והנה הוא מפרש דברי הראשונים דבמ"ע שבגופו אין פטור דז"ג, אבל לפ"ז לכ' צריך ליישב מ"ש "מידי דהוי אב"ד", דמה זה שייך להחיוב דב"ד, ולא הול"ל אלא משום דאינו דומה לתפלין? אמנם לפמשנ"ת לכ' אין ראי' ממילה לשביתה, דבמילה אי"ז המצוה שלה כלל רק מצות אחרים עלי', משא"כ במצות שביתת בהמתו.

והנה עי' בפרש"י בגמ' בד"ה ואיהי מנלן דלא מיפקדא (על פדה"ב) שכ' "דכיוון שמ"ע שהז"ג הוא בעי קרא למעוטה" ועד"ז כ' בד"ה ואיהי מנלן השנייה. ולכ' יל"ע בדברי רש"י, דלמה לענין פדה"ב ביאר הקושיא שהוא משום דהוי מ"ע שהז"ג ולענין מילה לא כ' כלום, והרי לפי' התוס' גם הקושיא דמילה הוא משום דהוי מ"ע שלא הז"ג? אמנם

תועלת גשמי מקיום המצוות

ר' יוסף יצחק לאש
"כאן צוה ה' את הברכה"

ברשימות חוברת כ"ו (שי"ל לש"פ שמות) ע' 3 כותב הרבי וז"ל:

"מצוה הא' שנצטוה היהודי הא', והיא מצוה ראשונה שנעשה ביהודי מיום שנולד, ומורה על כלל התומ"צ. ובנדרים (לב.) גדולה מ. ששקולה כנגד כל המצות שבתורה. היא המצוה היחידית שרשומה ניכר בגוף ממש (עייג"כ שבת קל.), וכל המצ' כן הם אף שאין רואים בעיני בשר אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם. היא ברית ביני וביניכם, והתועלת גשמי כאין לגבי התועלת רוחני. כמו"כ בכל התומ"צ יש גם תועלת בחיי הגוף, אבל התועלת שבחיי הנשמה בא"ע לגבי'."

ובהפענוחים של המו"ל, ע' 5, הערה 8, מקשרים זה עם הפסוק "אם בחוקתי תלכו . . ונתתי גשמיכם בעתם".

דהיינו שהתועלת הגשמי בא בתור שכר.

אבל לכאורה מסתבר לומר שהרבי מחדש, שכמו במצות מילה, המצוה עצמה, מביאה תועלת גשמית, כמו"כ בכל שאר המצוות, המצוות עצמן מביאות תועלת גשמית. ומהם יש שהקשר הוא גלוי כמו למשל בשבת, דצריך לנוח, ומצוה לאכול בשר ודגים וכו', טהרת המשפחה, כיבוד אב ואם. ובנוגע לזמן האחרון האמונה בהבטחת הרבי, ש"הנה הנה משיח כבר בא" שמורידה בין השאר גם דאגות גשמיות כפשוטה.

◆ ◆ ◆

חסד של אמת

א' מאנ"ש
"כאן צוה ה' את הברכה"

ברשימות חוברת כ"ה ע' 6: "ויש לומר דאמת אמר וכו'" עד סוף הסעיף ~ בחנם נדחקו בהפיענוח לפרש שזהו טעם פנימי, נוסף על הטעם הפשוט וכו'.

ולכאורה צ"ל הפענוח כלקמן:

ובביאור טעם הדבר שהענין ד"חסד של אמת" (שאינו מצפה לתשלום גמול) ניכר דוקא במיתת אדם ~ **יש לומר**, שזהו מפני שאז מודגש ביותר הצורך להוכיח שישנו חסד של אמת:

דהנה, קודם בריאת האדם נחלקו חסד ואמת, חסד אמר יברא האדם שהוא גומל חסדים, **ואמת אמר אל יברא מפני שהאדם מלא שקרים (ב"ר פ"ח)** ~ **אף שעושה חסד** (כדברי מדת החסד "שהוא גומל חסדים"), **כי, גם החסד אינו של אמת.**

ועפ"ז, יש מקום לומר שמיתת אדם היא בהתאם לרצון וטענת מדת האמת ש"אל יברא" להיותו מלא שקרים, וגם החסד שלו אינו חסד של אמת.

ולכן נקבע שדוקא במיתת אדם יהי' ניכר שאדם שייך למדת אמת (כי החסד שגומלים עם המתים הוא **בודאי** חסד של אמת, כיון שאינו מצפה לתשלום גמול), **ולא תאמר** שהסיבה לכך שמת היא **כרצון וטענת מדת האמת שאל יברא** כיון שאינו שייך לחסד של אמת.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

א' מהתמימים
י"ג ב.א. ארגנטינא

ברשימות חוברת כ"ה (י"ל לש"פ ויחי) בתחלתו, מביא מד"ר פ"ח "אמת אמר אל יברא שכולו שקרים" ועפ"ז מבאר רבינו "ולכן דוקא במיתת האדם ניכר ששייך למדת אמת שלא תאמר שמת כרצון וטענת מדת האמת".

וכוונת רבינו בזה היא בפשטות דכשאדם מת הרי (ע"פ מדרש הנ"ל) יש קס"ד לומר, דמת כיון שאין לו זכות קיום כטענת ורצון מדת האמת שאמרה "אל יברא". אבל כיון שהחסד שעושים עם המתים הרי"ז חסד של אמת (כפירוש הפשוט שאינו מצפה לתשלום גמול), א"כ בזה ניכר שהאדם (זה שמתעסק בקבורתו, וזה מלמד על אנשים בכלל, גם הנפטר עצמו) **כן** שייך למדת האמת, וזה **שולל** הקס"ד הנ"ל. המו"ל הוסיפו כאן כמה שורות של "פענוח", שהבינו שכוונת רבינו לבאר טעם פנימי למה נק' חסד של אמת **בנוסף להפי' הפשוט** ולכן גם נדחקו לפ' במש"כ "במיתת האדם ניכר ששייך למדת אמת" שהכוונה

וכו' ופירש"י היינו גזירת מלך הוא שיחטא, ועי' גם מלכים א,יח, שרש"י מפרש הכתוב "ואתה הסיבות את לבם אחרונית" שנתת להם מקום לסור מאחריך כו' וברד"ק שם הקשה על פירוש זה שהרי הבחירה נתנה לבני אדם, ולכן הביא שם פירוש הרמב"ם באופן אחר, ועי' גם סוטה י,א, עה"פ ואבשלום לקח וגו' דפירש"י שהי' גזרת מלך על אבשלום שיחטא ואעפ"כ נפרעו ממנו, וכבר שקו"ט המפרשים לתרץ שיטת רש"י.

ולפי מה שנתבאר לעיל בלקו"ש ניחא דרש"י סב"ל דאפילו אם יש גזירת מלך מ"מ נשאר ענין הבחירה, ושייך שיבטל המניעות כו' ולעשות תשובה ובמילא לא קשה לשיטת רש"י כיון שבכל אופן ישנה ענין הבחירה.

◆ ◆ ◆

בגדר מצוות הבן על האב

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפר' בא מאריך כ"ק אדמו"ר בענין ב' האופנים שאפ"ל במצוות הבן על האב:

א) שהמצוה הוא על הבן והאב עושה במקומו.

ב) שהמצוה הוא על האב. [וכמדומני דמבארים עפ"ז דיוק ל' התנא בקידושין (כט, א) "כל מצוות הבן על האב" בנוגע למצוות אלו (דלכ' אי"ז ל' ברורה, וכמו שאכן הי' הקס"ד בגמ' לפרש באופן אחר), דכוונתו להדגיש בזה שמצוות אלו הם מצוות הבן בעצם, אלא שמוטלות על האב לעשות לבנו].

והנה בקידושין (כט, א) לומד הגמ' שאשה פטורה ממצות מילה משום שנ' "אותו ולא אותה". ובתד"ה אותו מק' דלמ"ל קרא והא הוי מ"ע שהז"ג? ומתרץ שאי"ז מ"ע שהז"ג (ועי' לקו"ש ח"ג פר' לך). אמנם ע"ש בר"ן שכ' על קושיית התוס' "דסד"א דה"מ במצוות דגופייהו כגון תפלין דמינייהו ילפינן אבל מצוה דאינהו לא שייכי בהו כי הא אימא לחייבו מידי דהוי אב"ד דמחייבי קמ"ל" ועד"ז תירצו הרמב"ן והריטב"א.

והנה בהמקנה כתב שהפטור דנשים שבסוגיין הוא רק לענין החיוב שעל האב במיוחד, אבל לענין החיוב שעל ב"ד, הרי חיוב זה כולל כל

בזה היא שהחסד שייך למדת אמת, אבל בפשטות מדובר על האדם שמת שהוזכר לפנ"ז, ועד"ז נדחקו לבאר שהקס"ד הוא שכיון שמת מטענת מדת האמת לכן "לא מגיע לו" שיגמלו עמו חסד. ובהערה 7 הוסיפו לבאר עוד, שזהו ג"כ הכוונה ב"אינו מצפה לתשלום גמול" ~ וכ"ז אינו מרומז כלל בדברי רבינו. וזהו גם משמעות הלשון "שלא תאמר" דהיינו שהקס"ד הנ"ל נשלל כי עכשיו ניכר שהאדם שייך למדת האמת (ורבינו לא הזכיר אפי' בקס"ד "שלא מגיע לו" וכש"כ שלפי המסקנא מגיע לו).

כן נלפענ"ד כוונת רשימת רבינו, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

◆ ◆ ◆

תנועת האחדות שבשכל

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן
תות"ל ~ 770

ברשימות חוברת כ"ד (שי"ל לפרשת ויגש שנה זו) בסופה, מבאר רבינו טעמו של דבר ש"אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" דוקא, כיון שהלכה הוי "דבר שבשכל והשגה", ו"חבור אדם וחברו הוא בענין של שכל, כי ברצון עונג ומדות יש אדם רוצה ומתענג בדבר פ' והב' ממאס בו, וכן באהוי"ר, משא"כ בשכל".

ולכאורה הכוונה ברורה, שמצד ענין השכל גרידא לא קיים פירוד והתחלקות בין בנ"א, דממה נפשך, אם זהו שכל נכון, שניהם יסכימו לכך, ולא יתכן שמישהו לא יסכים לכך (אם הבין את השכל בטוב), ואם אין זה שכל נכון, שוב יסכימו שניהם לכך, ולא יתכן שמישהו ימשיך לדגול בזה (אם הבין בטוב את הטעם לאי-נכונות השכל). [וזה ש"מצינו" מחלוקות בשכל ~ הוא בגלל שמישהו לא הוכיח את סברתו להשני, או כיו"ב, אבל בעצם ובתוכן הענין לא שייכת בשכל שום פלוגתא]. משא"כ בנוגע לעונג, רצון ומדות ~ שבזה יתכן פירוד והתחלקות, דיש מישהו שמתענג בדבר זה, והשני ממאס בדבר זה, דבר הנובע מהחילוק בתכונות נפשותיהם.

וממשיך רבינו "ואף שיש שכליים הפכיים בתכונתם, וכמו חו"ב, בכ"ז כ"א מודה על של חברו אלא שאצלו אין חוש בזה". ולכאורה גם כאן הכוונה ברורה, דלא דמי כלל לעונג, רצון ומדות, דהתם יש מישהו שמתענג בדבר מסויים, והשני ממאס בו, ובמילא שולל ומנגד לדבר זה, משא"כ בנוגע לשכל, הרי פשיטא שלא נאמר, שבעל המצאה

מיהו עכ"פ בתוס' מצינו כנ"ל ברור דסב"ל לגבי האדם עצמו שיכול להזיק א"ע אף אם לא נגזר עליו מלמעלה, וא"כ אכתי י"ל דשיטת הראב"ד הנ"ל עולה בקנה אחד עם שיטת התוס', וי"ל כפי שנתבאר שהליקוט דפ' שמות קאי לפי שיטת הראב"ד דדבר המוכרח להיות לא שייך ע"ז עונש אף שעושה מחמת רוע בחירתו ועד"ז הוא לגבי שכר. ולכן הוכרח לתרץ שכבר הי' להם אז ההשתוקקות למ"ת כנ"ל ויל"ע בזה עוד.

אפילו כשנגזר עליו שייך בחירה

ובענין זה יש להוסיף גם במ"ש בלקו"ש ח"ו פ' בא (א) סעי' ו' שמביא מ"ש רש"י על הפסוק (וארא ז,ג) ואני אקשה את לב פרעה וגו' "מאחר שהרשיע והתריס כנגדי וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי כו'" ומבאר שם שהוא עונש מדה כנגד מדה שפרעה חשב שיכול לעשות מה שירצה, וע"ז הראו לו שאינו ברשותו כלל ואפילו ענינים אלו שיש בחירה לכאו"א, אצלו ה"ז רק תלוי ברצונו של הקב"ה, ואח"כ בסעי' ח' ממשיך דמ"מ עדיין צריך ביאור דמכיון דסו"ס הי' אח"כ אנוס א"כ איך יכולים אח"כ להענישו בשביל ה"מאן אתה" של עכשיו כאשר אין זה תלוי בבחירתו? ומביא ביאור ע"ז כמ"ש אדה"ז באגרת התשובה פי"א דאפילו באלו שאומרים עליהם ד"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" מ"מ "אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה ~ מקבלין תשובתו", כי אין מספיקין היינו רק שאין מסייעין לו וגם עושים לו מניעות שלא יוכל לעשות תשובה, עד שצריך ל"דחק", אבל אין זה הכרח, ועדיין יש לו יכולת ובחירה לעשות תשובה, וכן הוא בנוגע לפרעה שאפילו אחר ש"ויחזק לב פרעה" וכו' עדיין הי' לו היכולת לעשות תשובה עיי"ש.

ויש להעיר במה שכתב רש"י ע"ז ד,ב, לא הי' דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב (תהלים קט,כב) ולבי חלל בקרבי, אלא למה עושה לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד. ופירש"י גזירת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים עיי"ש, ועד"ז כתב שם לגבי מעשה העגל, ולכאורה ה"ז בסתירה לענין הבחירה?

וראה מהרש"א ובמאירי חבור התשובה ע' 28 שפירשו מחמת טעם זה באופן אחר, והנה בנוגע למעשה העגל אפ"ל שלא הי' הגזירה על אדם ידוע וכמ"ש הרמב"ם לגבי מצרים, אבל אכתי קשה מדוד שהי' גזירה על אדם פרטי, ועי' גם הוריות י,א, אשר נשיא יחטא יכול גזירה

(ששייך יותר לחכמה) סובר שההסברה אינה הסברה?! או שבעל הסברה (ששייך יותר לבינה) סובר שההמצאה אינה המצאה?! שכן דבר ברור הוא, שכל אחד מודה להשני, אלא שמה יעשה, והוא אין לו חוש בתחום זה שבשכל.

וממשיך רבינו לבאר סיבת הדבר, "כי מחלוקת שרשה מתהו, ובמוחין לא הי' שבירה כ"א נפילת אחורים". ולאח"ז מוסיף: "אולי אפשר: גם במדות כ"א אוהב הטוב וירא מהמזיק. וגם בשכל פלוגתא וכמו ב"ש וב"ה. ואפשר שכלים שאינם שייכים למדות (חכ' התכונה וכו') הכל מסכימים לדעה אחת".

והנה, בהפיענוח כתבו המו"ל "אולי אפשר לומר באופן אחר" [ודא"ג: התיבה "לומר" אצ"ל מודגש, כיון דליכא ב"לשון אדמו"ר בעצמו"], וכפה"נ כוונתם, דאף שלעיל חילק רבינו בין שכל ומדות, מ"מ לפי אופן חדש זה, הנה הן בשכל והן במדות ישנו הן ענין האחדות והן ענין הפירוד. אבל לפי זה (א) בטלה כל הסברא אמאי "לא יפרד אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" דוקא, "דבר שבכל והשגה", כיון שדומה למדות וכו'. (ב) ועיקר: מלשונו "שכלים שאינם שייכים למדות", מוכח, שעדיין קאי בסברתו הקודמת.

ולכאורה יל"פ דבריו הק', שאין זה ביאור באו"א, אלא שמוסיף לבאר בפרטיות יותר מ"ש לעיל מיני' שבשכל לא תתכן פלוגתות, דלכאורה, הרי מצינו גם בשכל פלוגתות, ופלוגתות אלו לא באו רק מחמת שהא' לא הבין סברת השני וכיו"ב, אלא המדובר גם אודות פלוגתות אמיתיות, כמובן בפשטות, וכדמוכח גם מריבוי הפלוגתות שבתורה בין גדולי החכמים (כפי שמביא גם בההמשך ע"ד פלוגתות ב"ש וב"ה). ולכך מבאר, שבשכל גופא יש שני אופנים: שכלים השייכים למדות, ו"שכלים שאינם שייכים למדות".

והסברת הדבר: בשכלים השייכים למדות, היינו, שכל וסברא הקשורה להנחת הנפש (שזהו"ע דמדות כו') בזה תתכן בהחלט פלוגתא. ולדוגמא, אם המדובר אודות דבר שבהשערה, אשר ענין ההשערה קשור לרגש הנפש, אזי יתכן שתהי' פלוגתא, כיון שכ"א משער באופן מסויים לפי תכונת נפשו. וזוהי ההבנה בפלוגתות ב"ש וב"ה, שמבואר בכ"מ שהן היו לפי תכונות נפשם (חסד וגבורה), כי הפלוגתות שלהם היו בשכלים כאלה השייכים לתכונת נפש האדם. משא"כ בהנוגע לשכלים שאינם שייכים למדות, אזי "הכל מסכימים

אלא דלפי האמת ממשיך כ"ק אדמו"ר לתרץ שבאמת אין שום סתירה בין האור החיים וכו' לדעת אדה"ז וזלה"ק: אבל לכאורה קשה ממ"ש בזח"א (קפה,א ושם) [שכתב ע"ד דברי האוה"ח הנ"ל] וממש"נ (ש"ב כד,יד) [ויאמר דוד אל גד וגו' נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה], וי"ל שהוא ע"ד העומד במקום סכנה (שבת לב,א) אשר אעפ"כ תלוי רק בפס"ד שמלמעלה. והסכנה גדולה יותר מבעל בחירה מאשר בע"ח שעליהם נאמר ומוראכם וגו' (תניא פכ"ד ואה"ח שם) ולכן מספיק גם זכות קטן, משא"כ באנשים ובפרט בנ"י שבחירתם חפשית באמת (עיי"ש במפרשי הזהר). ויש לדחוק זה גם בלשון האוה"ח ובפי' הר"ח לחגיגה ה,א עכלה"ק. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 838.

דלפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר יוצא דשניהם אמת דבודאי אין האדם ניזוק בלי גזרה מלמעלה, אלא דרוע הבחירה פועל שצריך זכותים גדולים יותר להנצל, ולכן לולי בחירת אדם זה להמיתו כו' לא הי' מת כי הי' מספיק לו זכותים קטנים יותר שלא יענש, וכמו כשעומד במקום סכנה דאז צריך זכותים יותר שהסכנה לא יזיקו, משא"כ אם לא הי' עומד במקום סכנה לא הי' צריך לזכותים גדולים כ"כ, ולכן שפיר קאמר האוה"ח דעי"ז שהשימו בבור ה"ז הצלה דאז ודאי לא יזיקו את יוסף כיון שהן אינן בעלי בחירה, משא"כ אם הי' רוצים להמיתו אפשר שלא היו לו זכותים גדולים כ"כ שינצל מבעלי בחירה, אבל מ"מ סוף סוף בלי גזרה ועונש מן השמים לא הי' ניזוק, ודברים אלו קילורין לעינים.

וראה גם בהגהות מראה כהן שבת כב,א שהביא דברי הזהר הנ"ל ופירש ג"כ כעין הנ"ל, שהאדם הוא בעל בחירה ואין רצון ה' לבטל את בחירת האדם בכל זמן כנודע, ולכן בזה צריך זכותים גדולים, וראה ברכות ז,ב, על הפסוק "למה תביט וגו' תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע, ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל דרק אם אינו צדיק גמור שייך שבחירתו של הרשע יזיקו משא"כ בצדיק גמור שיש לו זכותים גדולים כו' אינו יכול לבלוע, וראה גם בס' חסידים סי' תשנ"א ובהגהות מקור חסד שם, ועד"ז כתב האלשי"ך בדניאל (ג,טו) שאמר נבוכדנצר לחנניא מישאל ועזרי' "מן הוא אל-ה די ישזבנכון מן ידי" אף שכבר אמר לעיל (ב,מז) אלקיכון הוא אלוקה כו' דחשב כיון דעכשיו זה תלוי בבחירתו אי אפשר לשנות זה.

ובס׳ חידושי אגדות להגר״א וואסערמאן הי״ד תירץ קושיית התוס׳ מאל יעמוד אדם במקום סכנה כו׳ באופן אחר ועפ״י מ״ש בס׳ חובת הלבבות שער הבטחון פ״ד, דבאמת אין שום חילוק בין עצמו לאחר, דכמו שאין ביכלתו להרוג אדם אחר אא״כ נגזר עליו מלמעלה שיהרג, ה״נ אין בידו להמית א״ע אם לא נגזר עליו שיהרג, וכשם שאמרינן דמ״מ רוצח חייב מיתה על רוע בחירתו כן הוא בנוגע לעצמו שנענש אם המית א״ע משום רוע בחירתו, ולכן אל יעמוד אדם במקום סכנה כמו שאסור להעמיד אחר בסכנה, ואין שום הבדל בין עצמו לאחר (וכידוע דברי הרדב״ז מובא גם בשו״ע אדה״ז דאסור לאדם לחבול בעצמו משום שהגוף הוא פקדון ואינו שלו) וגם על פשיעת אדם על עצמו אמרינן הכל בידי שמים, דאם לא נגזר עליו מלמעלה לא הי׳ יכול להזיק א״ע או להמית א״ע כו׳.

ותירץ לפי״ז קושיית התו״י מבעל כרחך אתה חי, דלהנ״ל ניחא דבאמת אי אפשר לאדם להמית א״ע אם לא נגזר עליו מלמעלה, ואפשר לומר דזהו גם שיטת רש״י, ובמילא א״ש מ״ש בנוגע לצינה ופחים דפעמים דבא בפשיעה, היינו דבנוגע לעונשים אחרים לעולם הן בידי שמים, ואם נענש ודאי נגזר עליו מן השמים אפילו אם בא ע״י פעולתו, משא״כ בצינה ופחים אמרינן דאפשר גם שבא לפעמים ע״י פשיעה בלי גזירה מן השמים.

וי״ל דב׳ שיטות הנ״ל בהמכתב הן הן ב׳ השיטות דכאן של רש״י ותוס׳, דאדה״ז סב״ל כשיטת רש״י הנ״ל דפשיעה ובחירה כו׳ אי אפשר לפעול אם לא נגזר עליו מלמעלה, אפילו לגבי עצמו וכ״ש לגבי אחר, משא״כ האור החיים קאי לפי שיטת התוס׳ ששייך פשיעה ובחירה אפילו אם לא נגזר עליו מלמעלה.

ולפי הנ״ל אפשר לומר דזהו גם פלוגתת הרמב״ם והראב״ד, דהרמב״ם סב״ל דלא שייך כלל להוסיף בבחירה חפשית על מה שנגזר מלמעלה, ולכן מוכרח לומר שהעונש הוא משום רוע בחירתו, היינו אף שכן נגזר מלמעלה, מ״מ כיון שהוא פועל זה משום רוע בחירתו נענש, ולכן אפילו פרעה נענש משום רוע בחירתו, וזהו שיטה הנ״ל דאפילו בדבר המוכרח להיות מלמעלה נענש עליו אם הוא פועל מחמת רצונו, משא״כ הראב״ד סב״ל דמה שמוכרח להיות אינו נענש בשביל זה אפילו אם פועל מחמת בחירתו, כמו שהקשה על הרמב״ם אפילו לגבי המצריים, ולשיטתי׳ סב״ל דשייך להוסיף מצד בחירה חפשית על מה שנגזר מלמעלה, וזהו הטעם שנענשו המצריים ופרעה.

לדעה אחת״, כי איך תתעורר פלוגתא בכך, דהרי ממ״נ, או שהראשון צודק או שהשני צודק (וכנ״ל בתחלת ההערה).

ומוסיף רבינו דוגמא לשכל כזה ~ ״חכ׳ התכונה וכו׳״, ולכאורה כוונתו לכל החכמות כיו״ב, שכל הדיון, השקו״ט והלימוד בהן אינו אלא על עובדות ומציאויות כו׳, ולא שייך בזה עירוב של נפש ורגש האדם (כפשוט ~ מצד עצם הענין). וא״כ לכאורה עד״ז הוא בנוגע לחכמת הרפואה, חכמת מדעי הטבע, חכמת החשבון וההנדסה (עכ״פ בתחומים הנמוכים יותר שבחכמות אלו, למעוטי התחומים המופשטים שבהן), וכיו״ב.

[ושמעתי מקשים על הדוגמא מ״חכ׳ התכונה״ ~ דלכאורה הרי בחכמה זו גופא מצינו כו״כ פלוגתות, וגם בין גדולי חכמי ישראל גופא? אבל, כמדומה (ועדיין יש לעיין בדבר) שהפלוגתות שמצינו בענין זה הן (א) פלוגתות על עצם המציאות, וא״כ אין אלו פלוגתות אמיתיות, כיון שאינן באות אלא בגלל הספק בעובדות, וברגע שתתברר המציאות תתבטלנה הפלוגתות מאיליהן. (ב) פלוגתות אם צריכים להתחשב במציאות מסויימת, כלומר, אף ששני המ״ד מסכימים שהמציאות כך היא, חולקים הם אם צריכים להתחשב במציאות זו בנוגע לחשבונות וכו׳. אבל בנוגע לחכמת התכונה עצמה ~ לא שייכת פלוגתא].

ויש להמתיק האמור לעיל עוד יותר ~ דזה שהוצרך רבינו להוסיף ״אולי אפשר כו׳״ הוא לא רק בגלל העובדא שמצינו ריבוי פלוגתות בשכל, כנ״ל, אלא גם (ואולי בעיקר) מצד ביאורו דלעיל ״שבמוחין לא הי׳ שבירה כ״א נפילת אחורים״, דלכאורה ק״ק: כיון שסו״ס נעשה איזה שינוי גם בשכל מצד שבירת הכלים דתהו, הי׳ צ״ל נרגש בו איזו פעולה דמחלוקת דתהו? ולזאת מסביר, שאכן בשכלים השייכים למדות ~ שבהם הי׳ הנפילה (כמבואר להדיא ברשימות חוברת ט״ו קרוב לתחלתה, שהנפילה הי׳ בשכל השייך למדות, שזהו״ע האחוריים דשכל, יעו״ש) ~ נרגש ענין המחלוקת ש״ששרשה מתהו״. לעומת זאת, בפנימיות השכל (שאינו שייך למדות, שבו לא היתה הנפילה) ״הכל מסכימים לדעה אחת״.

אמנם לפי דרך זו צריך עיון במ״ש ״גם במדות כ״א אוהב הטוב וירא מהמזיק״. דהנה כוונתו הק׳ ברורה לכאורה, שגם במדות ישנו צד השוה ונקודת האחדות ~ שכ״א אוהב את הטוב וירא מהמזיק, אלא שהחילוק ביניהם הוא רק מהו טוב ומהו מזיק. אבל צריך ביאור, למאי

נפק״מ כאן שגם במדות ישנה תנועת האחדות?! ואדרבא: זהו היפך מכל תוכן הענין שנתבאר כאן!

ואולי י״ל (בדוחק), שכוונת רבינו לבאר יותר הסיבה לכך שבשכל ישנו גם ענין הפירוד וההתחלקות, שהיא בגלל זה שבשכל ומדות ישנה התכללות זמ״ז (להיותן בבחינת עו״ע). ומטעם זה, גם בשכל ישנה תנועת ההתחלקות שבמדות, וגם במדות ישנה תנועת האחדות שבשכל.

ואולי יש להוסיף יתירה מזה: כשם שתנועת ההתחלקות בשכל היא בחלק זה שבשכל השייך אל המדות (וכמבואר לעיל), כך גם תנועת האחדות בהמדות היא בנקודה זו שבמדות השייכת לשכל (שבשכל לא היתה השבירה דתהו), כי החילוק בהרגש בנ״א מהו טוב ומהו מזיק הו״ע דמדות, ואילו בנקודה זו ש״כ״א אוהב הטוב וירק מהמזיק״ מודגשת השתייכות המדות אל השכל. ויל״ע אם נכון הוא.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בכל הנ״ל.

◆ ◆ ◆

החילוק בין בהמות לעופות

הת׳ זאב רסקין
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת כ״ג מבאר כ״ק אדמו״ר, החילוק בין בהמות לעופות, וז״ל: בהמות נפיש חיותי׳ ~ בעניני עוה״ז ~ כי נבראו מן העפר, חומריות וגשמיות. עוף מן הרקק, מים ועפר, שמים מאחד הנפרדים, וכחלוק תערובת לח בלח או יבש ביבש, אינו חומרי כעפר. זוטר חיותי׳. אינו עלול כ״כ לטומאה. עופות טהורים מרובים מטמאים, טהורים אין מספר (חולין) משא״כ בהמות.

ובסופה מבאר החילוק בשחיטתן: והנה בבהמה שאין הרוחניות שולט על הגשמיות, אינו די׳ בשחיטת סימן א׳ ~ אין ושחט אלא ומשך (חולין). משא״כ בעוף כשרואין שמתוקן הוא בעניניו הגשמים או הרוחנים אנו יודעין שכדבעי הוא. ושחיטת רוב הסימן מספיק וכו׳ עכ״ל, הנוגע לענינו.

ולכאורה ראה להקשות, דבמאמר ד״ה אשרי תבחר ותקרב (סה״מ מלוקט ח״ה ע׳ רל״ד) מביא כ״ק אדמו״ר דברי הגמ׳ הנ״ל (בחולין כז, ב) ומבאר ע״ד הנ״ל דבהמה שנבראת מן העפר (יבשה) שלכן יש לה

שלכן יצאו ממצרים, ושלכן הוכרח לתרץ שכבר הי׳ ההשתוקקות מיד אצל בנ״י מצ״ע ובזכות זה יצאו ממצרים.

ולכאורה יש לקשר פלוגתא זו דהרמב״ם והראב״ד בפלוגתא אחרת דהנה בלקו״ש חלק ל׳ (ע׳ 297) במכתב כ״ק אדמו״ר זי״ע (באגרות קודש ח״ט ע׳ רי״ד) שאל א׳ מדברי האור החיים (וישב לז,כא) שמפרש מ״ש וישמע ראובן ויצילהו מידם אף שהשימו בבור של נחשים ועקרבים וז״ל: פי׳ לפי שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי **שלא נתחייב מיתה**, משא״כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים והוא אומרו ויצילהו מידם פי׳ מיד הבחירה כו׳ עכ״ל, דמשמע מדבריו שאדם יכול להרוג חבירו מצד בחירתו אף שלא נגזר עליו מלמעלה, ועי׳ גם בר״ח חגיגה ה,א, שמפרש מ״ש ויש נספה בלא משפט דהיינו אדם שהורג את חבירו, דמשמע כדברי האור החיים, דאיך זה מתאים עם המבואר באגה״ק ר״ס כ״ה בארוכה דאי אפשר להזיק חבירו אם לא נגזר עליו מלמעלה וכמ״ש כי ה׳ אמר לו קלל כו׳ ומ״מ נענש על רוע בחירתו עיי״ש בארוכה, (וראה גם חינוך מצוה רמ״א שכתב עד״ז דלכן נצטוינו שלא לנקום כיון שזה בא מאת השי״ת), ובתחילה כתב לו כ״ק אדמו״ר דגברא אגברא קא רמית, וי״ל שהם ב׳ שיטות שונות. (וראה גם שמואל א׳ כו,יט, ומצו״ד שם).

אם בחירה יכול לפעול כשלא נגזר מלמעלה

ועי׳ גם בכתובות ל,א, הכל בידי שמים חוץ מצינה ופחים והתוס׳ שם (בד״ה הכל) הקשו מהא דאל יעמוד אדם במקום סכנה דכיון דהכל בידי שמים א״כ למה לא יעמוד אדם במקום סכנה הרי ממ״נ אם נגזר עליו וכו׳ אפילו אם אינו במקום סכנה ימות ח״ו ואם לא נגזר עליו מה איכפת אם עומד במקום סכנה? ותירצו דבודאי יכול אדם לשמור א״ע מן הפשיעה, וכאן לא מיירי בפשיעה דהא ודאי שיכול להמית א״ע, אלא מיירי באדם ששומר א״ע דבכל פורעניות אמרינן דלאו דוקא שזה מועיל דיכול לבוא עליו באונס, משא״כ בצינים ופחים אם ישמור א״ע לעולם אל יבואו עליו באונס, ואם בא עליו ה״ז בפשיעתו, ונמצא לפי התוס׳ דבשאר פורעניות הבאים על אדם אפשר שבא בפשיעתו או מן השמים, משא״כ בצינים ופחים לעולם אי אפשר שבא מן השמים כי אם בפשיעתו, ולפי זה יש להקשות על מה שכתב רש״י בד״ה חוץ ״שפעמים שבאין בפשיעה״, ומשמע דאפשר גם ע״י אונס, דלפי״ז מאי שנא צינים ופחים משאר פורעניות הרי שם ג״כ אפשר לבוא עליו בפשיעה ולא מן השמים כמ״ש התוס׳ שיכול להמית א״ע, וכן בצינים ופחים פעמים בא בפשיעה ומשמע דפעמים בא גם מן השמים?

חיות בריא וחזק, רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בתוקף הגסות, ולכן הכשרה הוא בשני סימנין. ועוף שנברא מן הרקק, מים ועפר, רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בדקות.

ובקטע שלאח"ז, מבאר וז"ל: ויש לומר דזה ששמירת בהמות הוא גם בחצר שאינו מקורה (אף שעופות הם בדקות יותר), כי דקות דנוגה אינו ניכר כ"כ, ולכן צריך לשמירה יתירה . . בכדי למצוא את הרע שבשכל... עיי"ש באריכות.

אשר מדברי המאמר משמע דבנוגע להבהמה עצמה, מכיון שהיא בגסות יותר צריכה להכשר גדול ביותר, משא"כ בעוף, אבל לענין ידיעת האדם, אדרבה העוף צריך לשמירה יתירה ~ כי הוא פורח כו' כמבואר שם בארוכה, אבל מהרשימה משמע דגם לענין ידיעת האדם מהני שחיטת הסימנין "כשרואין שמתוקן הוא בעניניו הגשמיים או הרוחניים (סימן אחד) אנו יודעין שכדבעי הוא.

ואולי יש לחלק, דבהרשימה מדבר בענין העוף כמו שהוא מצד עצמו, וע"ז אומר דמכיון שהעוף מצד עצמו הוא דק יותר, ע"י הכשר סימן אחד די לדעת שהוא כדבעי אבל בהמאמר מדבר בנוגע לשמירת העוף, והיינו לא כמו שהוא מצד עצמו, אלא כמו שהוא מצד תכונתו. שיכול להגיע עי"ז למצב לא טוב.

שם בהרשימה הב' "אלא תנאי בשחיטה" "הזהרו בורידין" להוציא רתיחת הדמים ~ מעניני העולם. ולהעיר מד"ה באתי לגני תשי"ב, אות א': ". . אחר הבדיקה אז ירצה לעשות קרבן, ששוחטו, הינו שהבשר כו' נשאר בשלימות אלא שמוציא ממנו החיות ~ שמוציא החיות מענינים גשמיים, והיינו שגוף הדברים הגשמיים נשאר, אבל משתמש בהם רק בכדי שיהיה לו תוספת כח בעבודת הוי' . ." ע"כ.

◆ ◆ ◆

הערות ברשימות חוברת כ"א (גליון)

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

[בגליון ג' (תרצז) שי"ל לש"פ וישלח, ראיתי להעיר על כמה פרטים מהרשימה שי"ל לשבת הלז (חוברת כ"א), שלכאו' היו צריכים עיון, וביניהם:

ובחירה דאפילו אם נאמר כן שאחר הידיעה א"א שתהא בחירתו היפוך הידיעה, מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו, שגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתו הי' עושה כן כמו שעושה עכשיו [דהרי רצונו שלעתיד פעל הידיעה] ובמילא שייך ע"ז קבלת שכר וכן להיפוך לענין עונש. ושם מביא שכן מפורש בסוטה ט,ב: "שמשון בעיניו מרד, שנאמר "כי היא ישרה בעיני" לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, איני והכתיב "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא", כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל" היינו דאף שכן הי' צ"ל בלאה"כ מ"מ כיון שכן רצה גם בעצמו נענש ע"ז, (ועי' בס' בית ישי ח"ב ע' תצ"א מ"ש בזה).

ובאמת כל זה מבואר גם בלקו"ש חכ"ז פ' קדושים ע' 451 והלאה, דמקשה שם בביאור הרמב"ם לגבי העונש על המצריים דהרי כבר נגזרה מקודם ועבדום וענו אותם, ומתרץ כיון שהי' רק גזרה בנוגע לכללות האומה דמצרים ולא על איש פרטי, ומקשה בהשיחה דאכתי קשה מפרעה עצמו שהי' המלך והוא הי' צריך לגזור וכו'? ומתרץ דמוכרח לומר דאף שהגזרה הי' צ"ל ע"י פרעה, מ"מ כיון שפרעה עשה לא בכדי לקיים גזירת הקב"ה, אלא מצד רשעות לבו לכן נענש על רוע בחירתו, ע"ד שמענישים את האדם על רוע בחירתו, אעפ"י שהקב"ה יודע כל מה שיהי', כי מכיון דמה שהאדם בוחר ברע אינו מצד ידיעת הקב"ה אלא מצד בחירתו, ועי' בהערה 74 שכ"כ הרמב"ן פ' לך, ותוס' יו"ט אבות פ"ב מ"ו, ומביא גם גמ' הנ"ל דסוטה לגבי שמשון דמיהא בתר ישרותי' אזל עיי"ש וזהו כנ"ל.

ולפי כל זה י"ל דשפיר שייך שכר עבור קבלת התורה דלעתיד, כיון דידע הקב"ה שגם לולי הדיבור דבהוציאך את העם ממצרים וגו' יקבלו התורה מצד רצונם הם, במילא שייך ע"ז שכר, וכפי שנת', וא"כ למה הוכרח לתרץ בהליקוט באופן אחר?

שיטת הרמב"ם והראב"ד אם שייך עונש כשיש גזירה

ואולי יש לתרץ שהרי הראב"ד שם חולק על הרמב"ם וסב"ל דאפילו בנוגע להעם לא נענשו מצד רוע בחירתם כיון שהי' גזרה מלמעלה וכל אחד יכול לומר א"כ על מי חלה גזירתך עיי"ש, והטעם שנענשו הוא משום שהוסיפו בעצמם על מה שנגזר על בנ"י, נמצא דלשיטתו אם מוכרח להיות כן מצד הקב"ה לא שייך בזה עונש וכן שכר, וא"כ י"ל שהליקוט דפ' שמות קאי לפי דעת הראב"ד דלשיטתו כיון שמ"ת הי' מוכרח מצד דיבורו של הקב"ה לא שייך שזהו נחשב לזכות בבנ"י

א) מ"ש "ואח"כ נס מלבן ז' ימים" ~ שלכאו' מפרש"י לבראשית לא, כג משמע שלא נס כ"א ד' יום.

ב) מ"ש "ויום א' שלן על מעבר יבק" ~ שלכאו' יש יום א' חוץ מזה בו היה ויכוח לבן ויעקב, ומכיון דנחית ל"**מיום ליום**", לכאו' הו"ל למנות זה ג"כ.

ג) מ"ש (יג"ש יח' חדש ו) "עשרים (או כא) יום" ~ הכונה בזה.

ובגליון ד' הוספתי (עפ"י יש מקשים), עמ"ש (ג' עיבורין) "ושבועיים טומאת לידה של ראובן ושמעון" ~ דלפרש"י (עפ"י לקו"ש ח"ה ויחי ב הע' 9), לכו"ע עם שמעון נולדה תאומה, וא"כ, צ"ל עוד שבוע לטומאת נקיבה יתר על זכר (ס"ה ג' שבועות לטומאה).

ושם השגתי על המיישבים (א) הז' ימים על פי ביאור הריב"א בפרש"י (~ שהמגיד הלך ג' ימים להגיד ללבן ע"ד בריחת יעקב, ולבן חזר לביתו בג' ימים לראות אם הניחו התרפים, נמצא שיעקב אכן הלך ו' ימים, ובשביעי שהשיגו היה ז' ימים אמיתיים (ולא שהיה רק רחוק ז' יום)). וכן מה שמיישבים (ב) למה אינו מונה יום הויכוח, דתלוי ב'ספיקת רבינו' אם כפירוש הראב"ע והחזקוני אם כפשטות הכתובים. ובזה מבארים הוספת תיבות "או כא". וכן מה שמסיימים (ג) שמוכרח לומר דרש"י לא ס"ל שלוי היה י"ג שנה באותו היום אלא כפירוש התויו"ט (שהוא רק בקירוב).

ותמכתי יתידותי על פירוש רש"י ~ מכיון שהרשימה בנויה על פירוש המיוחס לרש"י שכ' והרוצה לחשוב יצא ויחשוב ~ במילא אין לומר שהיה רק יג"ש בקירוב, כפשוט. ואין מקום לחשוש לפירוש הראב"ע, וגם לפי כללי רש"י אין ללמוד כמו שביאר הריב"א. אלא צ"ל ליישב הז' ימים שבהרשימה, ז' ימים שנס היינו כולל הג' ימים שהכין א"ע בהג' ימים שלקח ללבן להגיע לבניו ~ והפי' ז' ימים שנשתהה בבריחתו, והטעם שאינו מונה יום הויכוח הוא משום דס"ל דמ"מ המגיד הלך קצת מהר והגיע בתחילת יום השלישי, ובאותו יום שהגיע השמועה נס חצי יום, ובו בלילה היה דבר ה' אליו, ולמחרת השיג את יעקב. וכמו שמדיוקא שמעון נולדה תאומה עם שמעון, כמו"כ הי' ז' ימי משתה לרחל. ובנוגע עשרים (או כא) יום י"ל: א) 'מספקא לי'' בפי' ביום השלישי בהיותם כואבים כנזכר בגליון ב', או י"ל ב) הכוונה שנכנס ליום כ"א. ע"ש באריכות.]

התורה שהן **עתידים** לקבל הם יוצאים ממצרים, דמה מהני קבלת התורה שלהם בעתיד לאחרי יציאתם ממצרים, כזכות שעבורה יצאו **לפני זה** ממצרים?

ובסעי' ג' ממשיך די"ל דכיון שהקב"ה יודע עתידות, לכן אפשר שיתן שכר על מצוה גם לפני קיומה, וכן בענינו שהקב"ה ידע שעתידים לקבל את התורה לכן מלכתחילה הוציאם עבור הזכות בעתיד. אבל ממשיך להקשות ע"ז דכל זה שייך אם המעשה שבעתיד ייעשה ע"י האדם עצמו, אבל כאן **שהקב"ה** אמר "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" נמצא שיהיו מוכרחים בזה מצד **דיבורו של הקב"ה**, ואין זה דבר התלוי ברצונם ובבחירתם, וא"כ אין מקום לשכר עבור מעשה זה, ואין זה דומה לזה שהקב"ה יודע עתידות, ואעפ"כ אין ידיעה זו מכריחה את בחירת האדם, שהרי ידוע שבמה דברים אמורים רק **בידיעת** הקב"ה, משא"כ ב"**דיבור** שלמעלה" שהוא דבר שבגלוי, שהדיבור מכריח את הבחירה, וא"כ בנדו"ד איך אפ"ל שכר על זה.

[ואין זה סתירה להיסוד דבחירה חפשית, שקבלת התורה הי' מצד ההכרח ~ כי יסוד זה דבחירה חפשית נאמר רק בשייכות לאדם פרטי, אבל לא בנוגע למ"ת לכלל ישראל, ולכן הי' שייך הענין דכפה עליהם הר כגיגית].

וא"כ הקושיא במקומה עומדת דאיך שייך **שכר** עבור קבלת התורה שהי' מצד ההכרח, וממשיך לבאר שהי' מצד הגעגועים וההשתוקקות שהי' אצל בנ"י למ"ת עוד לפני שיצאו ממצרים, עיי"ש בארוכה.

והנה בקובץ הערות (אות תל"ג) בהמשך למה שחקר שם בהא דאונס רחמנא פטריה, אם הי' מפחד מיתה וגם ברצון גמור אילו לא אנסוהו מי נימא דכיון דאי לאו רצונו הי' מותר לו לעבור שלא ליהרג א"כ המעשה מותרת, ומה שברצונו לעבור על האיסור במזיד א"א לחייבו מיתה ע"ז, דכיון שהמעשה בלא הרצון מותרת אין לצרף המעשה להרצון ופטור, והוי כמו נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דפטור, או דילמא דלא דמי להתם, דהכא באמת איכא מעשה דמחייב והא דפטור כשהוא אנוס היינו משום דאין לחייבו על המעשה גרידא בלא רצון, אבל אם אנסוהו לעבור על האיסור במזיד שגם אם לא אנסוהו הי' עושה ברצון עצמו ואיכא מעשה איסור וגם רצון, ובמילא שפיר יש לחייבו ומסיק שם בשיטת הרמב"ם דגם באונס ורצון הוא נענש ע"ז דהוה כרצון עיי"ש, וממשיך לתרץ בזה הקושיא מידיעה

ב. והנה, ראיתי משיגים על מה שכתבתי,ואמרתי לעצמי שאענה אותם. אבל מכיון שרבו פרטיו, בכדי שלא ישגה הקורא, אלקטם לאחד אחד, ואציגנו לפניך ותברכני נפשיך.

בתחילת דבריו כותב: לפי לקו"ש ח"י ע' 71 הע' 47 רש"י עה"ת לא ס"ל מהלימוד דאיש חרבו פי' שלוי היה בן יג"ש באותו היום, כ"א לפי' השני שבאבות (שיג"ש למצוות הל"מ). ומ"ש בנזיר יכול להיות כפי פי' הראשון דאבות (שמונה השנים שנשתהה בחזירתו מבית לבן). וממשיך, ולא עוד, אלא אפי' אינו מוכרח שהוא כפי פירש"י עהש"ס. ע"כ קומץ דבריו הראשונים.

והנה, אע"פ שהאמת אתם שאינו כפי פרש"י עה"ת, מ"מ אין כאן ראי' שאינו כפי פירוש רש"י על הש"ס. דהנה, זה שלפי פרש"י עה"ת ס"ל כפי' השני דאבות, אינו משום דס"ל שלא היה יג"ש, כ"א שאינו מוכרח עפ"י פשש"מ שהפי' של איש (או היתור) משמעותו שהיה יג"ש שנה. וגם יכול להיות שנולדו הראשונים לט' חדשים ועיבורי האמהות היו משולבים זב"ז כמ"ש בהרשימה, ולכן לא הביא רש"י דרשה זו בפי' עה"ת. אבל לאחר דגמירי שלוי היה יג"ש שנה, א"כ צ"ל שנולדו למקוטעין לפי פי' עה"ת ג"כ, דאף שאין ביהמ"ד בלא חידוש, מ"מ אפושי מחלו' לא מפשינן, ואין מקום לחדש מחלו' בדברי רש"י מכפי פי' עה"ת לפי' עהש"ס. ובא"כ, כל מה שיכולים לפרש בפי' עה"ת לבן חמש, רק זה יכולים לפרש בפי' עהש"ס ג"כ, אא"כ יש ראי' לדבר.

ולומר דלא ס"ל כפרש"י ג"כ לא חלק כ"כ, משום דראשית כל היה יכול להביא מב"ר (פ"פ, י') שהיו יג"ש. אלא מאי, י"ל דהטעם שהביא מפרש"י הוא משום דב"ר שם ליתא לתי' "גמירי". א"כ יש להקשות דלרש"י גופא מנלן שהיו יג"ש ~ הלא לפי קושייתם בפעם הא' שכתבו יוצא שהיו שבוע פחות מיג"ש (וכן הסיקו), ורש"י עהש"ס כתב "ולא בפחות". אלא דמה שנתרץ לרש"י יכולים לתרץ לחשבון הרשימה ג"כ.

[ואין לומר דע"פ פרש"י השני דאבות ראי' דרש"י משנה מפי' עה"ת, וגם שרבינו לא ס"ל כמותו ~ דכתב "כשתחשוב ב' שנים שעשה בבית אל", די"ל, דבפי' לאבות העיקר לבאר למה בן יג"ש למצוות, ולכן הביא איש איש מעונשים לבני יעקב שהיו יג"ש, ודא"ג כתב דאיך היו יג"ש ~ עפ"י חשבון, ~ ויש להקשות, דמ"מ הו"ל ליחס הרוב לסוכות ~ כמו שהקשה בנחמד למראה לב"ר ס"פ ס"ח ~

מלבד שלא נתפרש באף-מקום מה צריך לשנות למעשה בפועל. ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.

בענין ושמי הוי' לא נודעתי

בקונ' משיחות ש"פ וארא ס"ז: "ויש להוסיף ולבאר תוכן הענין ד"שמי הוי' לא נודעתי" גם לאחרי מ"ת ~ שהרי התורה היא נצחית ~ דלכאורה: כיון שכבר עברו אלפי שנים מאז שנתגלה שם הוי' במתן תורה, מה שייך עתה הענין ד"שמי הוי' לא נודעתי? ויש לומר . . גם המעמד ומצב שלאחרי מ"ת הוא באופן ד"שמי הוי' לא נודעתי" בערך לגילוי שם הוי' דלעתיד לבוא". עכלה"ק.

ולכאור' צ"ע, שהרי לע"ל מה יהי' התוכן ד"שמי הוי' לא נודעתי", לפי ביאור זה?! ~ ולהעיר, שבקונ' משיחות ש"פ לך, מקשה מהי ההוראה עכשיו מהכתוב "לך לך", שהרי "לך לך" תוכנו הוא הכנה למתן-תורה, ולאחר שכבר ניתנה תורה מה שייך "לך לך"? ומתרץ (בסי"ד): "כל זמן וואס מ'האלט נאך פאר דער גאולה, איז דעמולט נוגע בפועל ממש דער ציווי פון "לך לך" . . אויך אלס הכנה צו שלימות התומ"צ, "תורה חדשה מאתי תצא" ~ אמנם שם מבאר בנוגע לזמן דלע"ל ג"כ ~ "נוסף אויך דעם וואס איז נוגע צו מתן תורה" בכל יום באופן חדש, וואס דאס וועט זיין אויך נאך דער גאולה,

◆ ◆ ◆

לַקּוּטֵי שִׂיחוֹת

בזכות התורה הם יוצאים ממצרים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש פ' שמות תשנ"ב מביא המדרש (ועד"ז הוא בפירש"י) עה"פ "ויאמר משה אל האלקים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בנ"י ממצרים" (ג,יא) שטענת משה הי' מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם, וע"ז ענה לו הקב"ה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה וכו' הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידין לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם. ומקשה, דאיך אפ"ל שבזכות

אבל לפי פי׳ בנזיר שבא לבאר מופלא הסמוך לאיש מדאו׳, פי׳ קודם כל איך יודעים בדיוק, כמה הוא איש בכדי לידע כמה הוא סמוך לאיש, דאילו לפי פי׳ באבות, יכול להיות שהיו רק סמוך לאיש ג״כ. ועוד, למה בנזיר כתב והרוצה לחשוב יצא ויחשוב, היה יכול לכתוב כשתחשוב ב׳ שנים שעשה בבית אל.]

ומ״ש דהמכוון דרש״י בנזיר הוא שלא היו פחות כמו בשמעון שהיה יותר מיג״ש ~ זהו כוחא ואטלולא, דהאם יאמרו שלפי רבינו הן שמעון והן לוי היו יג״ש ולא יותר? !

ג. ועכשיו נתרץ כל השגותיו בקיצור עכ״פ.

מ״ש שהמגיד הלך בהליכת אדם בינוני ג׳ ימים, ולבן חזר לביתו לג׳ ימים, ולמחרת השיג לבן את יעקב מכיון שלבן הלך לאט מאוד, לא הוסיף אור על ביאורו הראשון:

(א) לא תי׳ למה לבן לא מיהר לביתו לפחות מג׳ ימים.

(ב) א״כ, אין כל חידוש שלבן השיג את יעקב ביום א׳ ~ דהלא הלך לאט מאוד. ומה זה שאומרים ״כל מה״ שהלך יעקב בז׳ ימים כו׳.

(ג) לפ״ז רק הול״ל נמצא יעקב הלך ו׳ ימים ובשביעי השיגו ~ ולמה כתב נמצא יעקב רחוק מלבן ו׳ יום.

(ד) בפשטות יעקב לא הלך כ״כ לאט, כיון שהיה בורח מלבן, ולכן כשיעקב אמר לעשו ״ואני אתנהלה לאיטי״, פרש״י שהיה משתמט מכיון שלא היה דעתו ללכת אלא עד סוכות.

ד. מ״ש שדוחק לפרש שהכוונה בכל מה שהלך היינו ריחוק, האם יותר נקל לפרש חסורי מחסרא והכי קאמר בפי׳ רש״י לבן חמש שלומד כפשוטו?

ה. מ״ש שיש מחלו׳ במדרש (ב״ר פע״ד, ו׳) אם מה שהלך לבן ביום אחד היה מה שהלך יעקב בג׳ או ז׳ ימים, הלא גם התם הפי׳ הוא כנ״ל ~ מה שהיה הולך לז׳ ימים. דלר׳ אבהו יעקב נס ממקום לבן ~ ולכן ביום השלישי שהוא שלישי לבריחה היינו בדיוק השיעור כמה היה רחוק מלבן. ולר׳ חייא בר אבא הוסיף ג׳ ימים הרחקה ~ וישם דרך שלשת ימים, ולכן היה ז׳ ימים. וא״כ, לא זכיתי להבין הראי׳ שלו מב״ר שלא היה ריחוק כ״א ימים ממש. (ולר׳ אבהו באמת היה צ״ל כל מה שהלך לד׳ ימים כמו שהקשה ביפ״ת לב״ר שם).

וע״פ ביאור זה יובן שבעצם דברי המדרש הם מקור לפירושו **גם למסקנה**, רק שבמסקנה מוסיף עוד נקודה. שיתרה מזו, הנקודה הנוספת גם לה יש מקור בעצם מהמדרש וכו׳, כי נקודת הענין שבמדרש היא, שיעקב כנגד ביהמ״ק השלישי כנגד נחושת, וע״ז מוסיפים **שבפרטיות יותר יש ביעקב אותו עצמו, ואת נשיו שכגופו דמיא ושפחותיו** ~ שהו״ע כנגד נחושת, ונשיו ושפחותיו כנגד ברזל (כמבואר בס״ה בשיחה בארוכה) ~ וממילא גם בביהמ״ק שכנגד יעקב, יש את ב׳ הענינים: בניית ביהמ״ק כישועה מהגלות שזה כנגד יעקב עצמו ~ נחושת, וביהמ״ק מצ״ע ונצחיותו ~ שזה כנגד נשיו ושפחותיו ~ ברזל.

[אבל, לכאו׳ קצת קשה להעמיד את זה בדברי כ״ק אדמו״ר, שנחושת קאי על **ביהמ״ק כפי ששייך לגלות**, ויותר נראה מהלשון שהכוונה **לזמן הגלות עצמו**, אבל כך מוכח מהסדר בשיחה.

ישנה עוד נקודה שקשה קצת לפי ביאור זה, והיא שכ״ק אדמו״ר מדגיש בפירושו שנחושת הוא **למטה** מזהב וכסף, ולכאו׳ לפי הנ״ל ~ אי״ז בדוקא, כי גם נחושת כוונתו **לביהמ״ק**, רק שכפי שהוא שייך לזמן הגלות].

בענין נסתיימה עבודת הבירורים

בקונ׳ משיחות ש״פ וישלח, סו״ס יא: ״ומזה מובן שהמשך העבודה שלאח״ז, אינו עבודת הבירורים (שהרי כבר נסתיימה ונשלמה עבודת הבירורים)89, אלא, עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם״.

ובהערה 89: ״במכ״ש וק״ו מאופן עבודתו של יעקב לאחרי שחשב שעשו נתברר כבר, גם לאחרי ששבו המלאכים ואמרו שלא נתברר עדיין כלל ~ שלא עסק ב״עבודת הבירורים״ (לברר את עשו) אלא עסק ב״העלאת מ״נ להמשיך מ״ד דמקיף דתהו״ עי׳ המנחה (תו״א פרשתינו כד, רע״ד)״ עכלה״ק.

והנה, מזה שלומד כ״ש וק״ו מעבודתו של יעקב, יוצא שהכוונה ב״עבודה מיוחדת להביא ההתגלות״, אינה **שאותה עבודה** שעבדו עד עכשיו ממשיכה **באופן כזה** שכעת אינה עבודת הבירורים, אלא שצריך **למעשה בפועל** לשנות את העבודה ~ שהרי כמבואר בתו״א שמציין **אליו**, בגלל שיעקב רצה להמשיך המקיף דתהו כו׳ שינה למעשה בפועל ושלח בהמות **טמאות**! עיי״ש. ולכאו׳ סגנון השיחה אי״מ כן,

ומה שכתבו דיש ליישב יג"ש באו"א ג"כ,

~ (אגב, אולי כאן המקום להעיר על אודות מ"ש במקום אחר, והיינו, דרצו ליישב באו"א היג"ש מיום ליום ע"פ מ"ש הרלב"ג שיעקב נס לי"ג יום, וע"פ מ"ש הגר"א יח"ח לג' עיבורין ולא חשיב הו' ימים של ג"פ ב' לירח הז'. דכיון שיש נפקותא של ו' ימים שוב הוי כמו הז' ימים דהרשימה וא"ש. ואנכי תמה הלזה יקרא חשבון? ~ הלא א"כ היה יג"ש וי"**ב יום**. דכמו **שניתוספו ו' יום** לפי' הרלב"ג, **ניתוספו ו' יום** לפי' הגר"א, וק"ל. ומה גם דלפי' הרלב"ג נשא יעקב את לאה מיד בבואו ללבן, וא"כ היה לוי בן כ' שנה, שעפי"ז יומתק מסקנת יוסף שהיה להם דין בנ"ח ~ מכיון שקראם הכתוב איש בהיותם בני כ' ~ וכמ"ש בהרשימה שי"ל לש"פ תולדות שבנ"ח נקראים גדול בהיותם בני כ', ואכ"מ.) ~

והיינו, לפי ר' אבהו שרק נס לג' ימים, ולפירוש רש"י לשמות ב', ג' שמשה שנולד למקוטעין היינו ו"ח ויום א', י"ל שראובן שמעון ולוי שנולדו למקוטעין נולדו לו"ח ויו"א, ואין אנו צריכים לומר שנס ז' ימים. וצ"ל, דהלא לר' אבהו חסרים ד' יום ורק מצאו מפרש"י ג' יום להשלים החשבון. וי"ל כנ"ל שלר' אבהו ג"כ צ"ל ד' יום (ג' שברח יעקב לפני ששמע לבן, ויום א' שהשיגו). אבל באמת יש להקשות ע"ז, ולומר דכמו שלר' חייא בר אבא היום שרדף לבן אחר יעקב היה יום הז' מכל מה שהלך יעקב, כמו"כ לר' אבהו יום הג' שנס היינו היום שרדף לבן ודלא כמ"ש בהיפ"ת.

ו. מ"ש דאין להקשות למה רדף לבן אחר יעקב לאחר שהקב"ה אמר לו (לא לרדוף) [השמר לך] ~ דהרי לבן כבר הלך ג' ימים לצורך זה ~ זהו רק לפי שיטתם. אבל כנ"ל דלבן לא הלך כ"א יום א' ותו לא. וא"כ אם כמו שכתבו שהקב"ה בא ללבן בהלילה קודם שהשיגו, כל הליכתו לאחר דבר ה' אליו.

ולא זכיתי להבין מ"ש "ועוד ועיקר" למה לא חזר יעקב לביתו. האם כוונתם לחזור ללבן כיון שלא ירע לא ~ הלא הקב"ה אמר לו שוב לארצך ולמולדתך. ואם כוונתם לחברון כבר אמרנו בגליון ג' בהע' ח' מלקו"ש ח"א פ' חיי שרה ע' 34 שהיה מהלך י"ז **יום**.

ז. מה שאמרו (לתרץ קו' ד') דלהוסיף שבועה לטומאת תאומת שמעון היינו רק לפי פרש"י עה"ת, אבל להמדרש דאי' "כמה בנות היו לו חדא הוות לו והלואי קברה כו'". וכן הביאו מב"ב קכ"א, א' דאין

ב. ואוי"ל הביאור בהשיחה באו"א: ובהקדים, דלכאו' י"ל שבביהמ"ק השלישי שני ענינים: מצד אחד ~ נקרא ביהמ"ק **השלישי**, שבא בהמשך לב' בתי המקדשות הקודמים, שענינו כמו בתי המקדש שלפנ"ז; ולאידך גיסא ~ הרי שונה לגמרי מבית המקדש הא' והב', "מקדש אד' כוננו ידיך" באופן נצחי וכו'.

ועד"ז מפורש בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א: "אע"פ שמספר שלוש מורה על החוזק ("חזקה") גם במצב של ניגוד (. .) מ"מ, להיותו בהמשך לאחד ושנים, נרגשת בו גם השייכות עליהם . . ולכן השלימות האמיתית דחוזק ותוקף הוא ב"רביעי" ~ דרגא מיוחדת בפני עצמה שאינה בהמשך לאחד ושנים, שבה מודגשת **שלימות ההתיישבות** כמו כסא של ארבע רגלים . . שמורה על החוזק שהתוקף באופן קבוע ונצחי . . ויש לומר, **שמעלת החוזק** והתוקף דביהמ"ק השלישי וגאולה השלישית מודגשת יותר בכך שהגאולה העתידה נקראת לפעמים בשם גאולה **הרביעית** דרגא מיוחדת בפני עצמה", עכלה"ק.

ובעומק יותר בענין זה י"ל, שעצם **הבנין** דביהמ"ק השלישי יש בו ב' ענינים: א. כישועה והצלה **מהגלות** ~ אל **הגאולה**. ב. ענין נעלה יותר, בלי שייכות לגלות שלפנ"ז, אלא בגלל הענין הנעלה שבביהמ"ק השלישי מצ"ע.

ועפ"ז י"ל, שבעצם אין כאן ב' פירושים: שביהמ"ק הוא כנגד נחושת, וביהמ"ק הוא כנגד ברזל, אלא שיש כאן בעצם **פירוש אחד**, רק שבתחילה מביא זאת בצורה **כללית** ואח"כ **מפרט** את זה יותר: בתחילה מביא את המדרש, שזהב כסף ונחושת הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, שמזה מוכח שנחושת הוא כנגד ביהמ"ק השלישי, ששייך ליעקב. ולאח"ז בא **ומפרט** יותר (ובלשונו ~ויש להוסיף"), שיש לומר שזה שביהמ"ק שייך לנחושת, זה דוקא הנקודה שבביהמ"ק השלישי **שנבנה בתור ישועה והצלה מן הגלות** ~ "**נתינת** חולה שאמר תנו", כלומר, נתינת ביהמ"ק היא בגלל החולה שאמר תנו ~ זעקת בנ"י בגלות (אבל לא שכאן מדובר על זמן הגלות עצמו), שבנקודה זו אכן ביהמ"ק השלישי בא כהמשך לבתי המקדש הא' והב' ~ "נחושת" שבאה בהמשך לזהב וכסף ~ אבל ישנה נקודה נוספת בביהמ"ק השלישי, ענינו מצ"ע שמצד זה הוא נצחי וכו', שזה שייך ל"ברזל" דוקא, **שמובדל** מזהב כסף ונחושת, ענין בפ"ע.

לומר שנולדה תאומה עם דינה, דא״כ עם בנימין נולדה תאומה ויש יותר מע׳ נפש, וא״כ מאותו הסיבה אין לומר שנולדה תאומה עם שמעון, דלכן כתבו שהרשימה אינו מתאים לפרש״י עה״ת שלומד מהריבוי ד׳את׳ שנולדה תאומה עם שמעון לכו״ע ואפי׳ ר׳ נחמיה, והרשימה הוא כהמדרש וב״ב דלא היה לשמעון תאומה ~

~ נוסף לזה שעדיין לא תירצו האיך יתאים הרשימה לפי ר׳ יהודה, דאם גמירי שהיו יג״ש ולא פחות מה יאמר ר׳ יהודה ~

~ גם הכא הראו בקיאותם ׳בשיטת רבינו׳, אבל לכאו׳ דלגו על הע׳ 35 (וגם הע׳ 39), שכ׳ שכמו לר׳ יהודה צ״ל שמתו כל התאומות קודם ירידתם למצרים, כמו״כ צ״ל לר׳ נחמי׳ בנוגע תאומות שמעון ובנימין.

ומ״ש שבב״ר אי׳ כמה בנות היו לו חדא הות לו והלואי קברה ~ **אי״ז דעתו של ר׳ נחמי׳**. וכמו בלקו״ש ח״ה שם הע׳ 2 מציין ״תנחומא באבער וישב יו״ד. יל״ש עה״פ. וראה גם ב״ר פפ״ד, כא ובמפרשים שם״. וביל״ש שם [רמז קמג] אי׳: ״ר׳ יהודה אומר לאחיותיהן נשאו השבטים, הה״ד ויקומו כל בניו וגו׳. ר׳ נחמי׳ אומר כנעניות היו. ר׳ נחמן אומר על הדא דר׳ יהודה וכל בנותיו כמה בנות היו לו חדא הוות לו ולואי קברה אלא אין אדם נמנע לקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו״. ורש״י עה״ת י״ל שהביא המימרא דר׳ נחמי׳ וסברת ר׳ נחמן (אין אדם נמנע וכו׳), אבל לר׳ נחמי׳ אפי׳ להיל״ש יכול להיות שהיו ליעקב יותר מבת אחת. ובזה יומתק למה מציין לת״ב בראשונה ~ דקודם כל הביא שב״פ דר״י ~ ר״נ ~ אומר אין אדם נמנע. אבל שם לא כתוב בהדיא דפליג שלא היו תאומותיהם, כ״א כנעניות. ולכן ציין ליל״ש דאי׳ ר׳ נחמיה אומר כנעניות היו. ולאח״ז מביא מב״ר ומפרשיו. וכ׳ **וראה** גם בב״ר כו׳, מכיון, דלאחר שהביא מיל״ש אין לומר שב״פ דר״י בב״ר הוא ר׳ נחמי׳, כ״א ר׳ נחמן. וראה ביפ״ת לב״ר שם.

ח. ומ״ש שאין ליכנס לדוחק עצום לומר שנולדו התאומות יוצא דופן ~ זהו רק לרווחא דמילתא. ועיקר התי׳ הוא כמו שכתבנו דכמו שבן חמש יודע שהיה תאומה עם שמעון, כמו״כ יבין שלרחל היה ז׳ ימי משתה, ולכן בראותו הרש״י בנזיר בהיותו בן ט״ו, יבין ~ ע״פ החשבון של פשש״מ ~ שהיה יג״ש ולא פחות. ולדעת ר׳ יהודה שהיו ב׳ תאומות ~ א׳ עם ראובן וא׳ עם שמעון צ״ל דעכ״פ א׳ מהם היתה יוצא דופן. ואינו מן הנמנע שבין **כ״ה ולדות** (לדעת ר׳ יהודה) יהי׳

מקדשות הם כנגד אברהם יצחק ויעקב . . יש לומר, שזהב כסף ונחושת הם כנגד ג׳ בתי המקדשות . . נחושת כנגד בית שלישי . . כנגד יעקב.

ויש להוסיף, ש״נחושת״ רומז גם על המעמד ומצב דזמן הגלות (לאחרי חורבן בית שני), ואילו השלימות דביהמ״ק השלישי מרומז ב(. .)השלימות ד״ברזל״ דקדושה . . זהב כסף ונחושת הם בסדר דמלמעלה למטה ~ שזהב הוא המשובח ביותר, כסף הוא למטה מזהב, ונחושת למטה גם מכסף. ומרומז גם בהר״ת שלהם: ״זהב״, ר״ת ״זה הנותן בריא״, ״כסף״, ר״ת ״כשיש סכנת פחד״, ו״נחושת״, ר״ת ״נתינת חולה שאמר תנו״.

ועפ״ז י״ל . . ״נחושת״ (שלמטה מזהב וכסף) מורה על המעמד ומצב דזמן הגלות, שבגלל החסרון דביהמ״ק נעשים בנו במעמד ומצב של ״חולה שאמר תנו״, שזוהי הבקשה והדרישה מהקב״ה ליתן (. .) את **ביהמ״ק השלישי** . . ויש לומר, שמעלת **הנצחיות** דביהמ״ק השלישי . . מרומזת בהחוזק והתוקף ד״**ברזל**״ דקדושה״. עכלה״ק.

והיוצא מדבריו לכאו׳ שאפשר לפרש ~ ע״פ דברי המדרש ~ שביהמ״ק השלישי שייך לנחושת ~ ואפשר להוסיף ולפרש באו״א, שנחושת שייך לזמן הגלות, וברזל שייך לביהמ״ק השלישי, וכפי שמאריך אח״כ בס״ה ~ ס״ו שייכות ״ברזל״, שמרמז על האמהות והשפחות, לביהמ״ק השלישי ותוקפו ונצחיותו.

אמנם לפ״ז אי״מ כלל: מכיון שהפי׳ שבו מאריך וזו **היא מטרתו** הוא הפי׳ הב׳, שנחושת קאי על זמן הגלות וברזל על ביהמ״ק הג׳, למה מתחיל עם הראי׳ ממדרש שנחושת הוא כנגד ביהמ״ק השלישי? הוה לי׳ להתחיל מיד עם פירושו העיקרי, והנוגע כאן!

וביותר אי״מ מהלך השקו״ט בשיחה, שנראה כאילו דברי המדרש מסייעים כאן בענינו ~ ולכאו׳ זו רק ״**ראי׳ לסתור**״! מהמדרש מוכח שנחושת כנגד ביהמ״ק הג׳ והוא מפרש שכנגד זמן הגלות, ובכל זאת כשבא ומפרש את הפי׳ הב׳, אינו אומר זאת בסגנון של **דחי׳ של הפירוש הא׳**, אלא ״**ויש להוסיף**״?!

ויובן ובהקדים עוד נקודה שצ״ב, כ״ק אדמו״ר מבאר בפירוש הב׳ שנחושת הוא כנגד זמן הגלות, ולכן נחושת ר״ת חולה שאמר תנו, שמבקשים את נתינת ביהמ״ק הג׳. ולכאו׳ נחושת ר״ת **נתינת** חולה שאמר תנו, היינו דאין כאן רק בקשה אלא גם **נתינה בפועל** (~ של ביהמ״ק השלישי), ומדוע זה שייך לזמן הגלות?!

אחד מהם יוצא דופן (אף דזהו בולדות הראשונים), ~ ולא כמש״ש שנצריך ג׳ יוצאי דופן.

המורם מכל הנ״ל שאין ללמוד כמ״ש, אלא כמו שכתבנו לעיל בסוף החצאי ריבוע.

ואם שגיתי ה׳ הטוב יכפר בעדי,

ואת והב בסופה.

◆ ◆ ◆

בגדר המלכות דמשה רבינו

י.י.ס.
תות״ל ~ 770

בקובץ עיונים והערות ברשימות קודש (י״ל ג׳ תמוז ה׳תשנ״ה) עמ׳ 112, הביא קושיית המקנה קידושין לב: שהקשה לפי מ״ש הרמב״ם (הל׳ בית הבחירה פ״ו הי״א) שמשה היה לו דין מלך, איך מצינו במכילתא פ׳ יתרו (יח, יב) שמשה היה עומד ומשמש לפניהם בהסעודה כשבא יתרו חותנו, הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול?

ועיי״ש שתירץ לפמ״ש בלקו״ש חכ״ג פינחס ג׳, שגדר המלכות שהיה אצל משה היה מסובב מצד התורה והיינו שמלכותו היה מצד נשיאותו בתורה באופן הכי נעלה. וא״כ מכיון שבת״ח אמרינן שיכול למחול על כבודו כיון דתורה דילי׳ היא, א״כ ה״ה משה שמלכותו היא מסובב מצד התורה, א״כ כשימחול על תורתו (הסיבה), ממילא בטל המסובב (המלכות) ~ ולכן היה משה עומד ומשמש לפניהם בסעודה כשבא יתרו חותנו. עכתו״ד.

אולם צ״ע בתירוץ זה, דבשיחת צו תשמ״ה (נדפס בס׳ יין מלכות ח״ב עמ׳ 564) מפורש להדיא שגם אצל משה רבינו לא היה יכול למחול על כבודו וזלה״ק: לאחרי שמבאר הרמב״ם את פרטי הענינים הקשורים עם כבודו של המלך, שא׳ מהם הוא ״שהמלך מסתפר בכל יום . . שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך״ ממשיך הרמב״ם: ״כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך ציוהו להיות לבו בקרבו שפל . . ולא ינהג גסות לב בישראל יותר מדאי . . ויהי׳ חונן ומרחם לקטנים ולגדולים, ויצא ויבוא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות .

געפרעגט: וואס זאג איך אז עס וועט זיין בקרוב והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם, און דער רבי וועט אונז ארויספירן פון גלות ~ דער סדר איז דאך: ביאת המשיח וימות המשיח און ערשט אין א צייט ארום וועט זיין תחית המתים. אזוי ווערט דאך געבראכט אין חסידות אויך.

דער ענטפער אויף דעם: כאטש **בכלל** איז דער סדר: ביאת המשיח, בנין בית המקדש קיבוץ גלויות, תחית המתים, אבער תחית המתים פון יחידים איז געווען, און וועט זיין פריער אויך. וכידוע כמה סיפורים בש״ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים וכמאמר רז״ל זוטי דאית בכו מחיה מתים.

ולכאורה עפי״ז י״ל דעד״ז הוא בדוד, דהוא מכלל אותן שיקומו לפני התחיה דצדיקים הקמים מיד. וע״פ הנ״ל י״ל בפשטות: השאלה ששאלו את כ״ק אדמו״ר לא היתה מצד שישנו הפסק בין סימני חזקת משיח של הרבי הקודם לסימני ודאי משיח, כי אז היה הדור במצב שכל כולו היה תחת ההשפעה של ה״יעמוד מלך״ של הרבי הקודם. ורק שאלו, שלא נמצא מקור לזה **שבפועל** יהיה כזה תחיה, וע״ז מתרץ כ״ק אדמו״ר שלא לכל תחיה צריכים מקור כי כבר מצינו תחיות אצל יחידים ובכמה סיפורים.

אבל אצל דוד המלך החסרון הוא, שגם אם יכול להיות שיחיה בפועל, אבל: א) חסר הסימנים של חזקת משיח שצ״ל ״קודם הגאולה״ ולא לפני הרבה זמן. ב) דוחק גדול לומר שהן הסימנים של בחזקת והסימנים של ודאי יבואו אחרי תחיה. והיינו שדוד המלך יצטרך להיות עוד פעם בחזקת.

◆ ◆ ◆

הערות לספר השיחות, תשנ״ב

הת׳ מנחם מענדל רייצעס
ישיבת תות״ל ~ מגדל העמק

שייכות ביהמ״ק השלישי לנחושת וברזל

בקונ׳ משיחות עשרה בטבת ושפ׳ ויחי תשנ״ב (נדפס בסה״ש תשנ״ב ח״א ע׳ 233 ואילך) וזלה״ק בס״ד: ״. . איתא במדרש ש״זהב כסף ונחושת״ הם כנגד ג׳ האבות אברהם יצחק ויעקב ~ ״זהב זה אברהם . . כסף זה יצחק . . ונחושת זה יעקב״. וע״פ הידוע שג׳ בתי

. לעולם יתנהג בענוה יתרה, אין לנו גדול **ממשה רבינו**, והוא אמר ונחנו מה לא עלינו תלונתיכם, ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק וכו׳״.

ומזה מוכח **שכל פרטי הדינים** דכבוד המלכות שנתבארו בהלכות שלפנ״ז, שייכים גם אצל **משה רבינו** (שלכן שייך להביא ראיה מהנהגתו של משה רבינו) שהרי לדעת הרמב״ם ״משה רבינו מלך היה״. וכמו כן מצינו במפרשים שהפסוק ״ויהי בישורון מלך״ ~ קאי על משה רבינו עכלה״ק. ועיי״ש.

וא״כ לשיטת הרמב״ם ברור שאין לתרץ ולחלק שמלכות הבאה מכח התורה שאני, ונמצא שאפילו משה רבינו היה אסור למחול על כבודו.

ובביאור יותר. י״ל כמו שהובא בהקובץ שם בשם הס׳ יחי המלך, שהדין של כבוד המלך אינו תלוי בזה שהמלך הוא מלך בעצם ויש לו דיני מלך, כ״א **בהשם מלכות** והיינו בזה שבפועל הוא מולך על העם, ואשר על כן אפילו משה רבינו הגם שמלכותו הסתעף מנשיאותו בתורה, אעפ״כ היות שבפועל הוא מלך על ישראל, לכן היה אסור לו למחול על כבודו.

א״נ י״ל, לפמ״ש הטעם שהמלך אינו יכול למחול על כבודו, בהרשימה שם משום דכשמוחל על כבודו יהיה חסרון בהמשכת יראת שמים, א״כ אם משה רבינו היה מוחל על כבודו היה גורם חסרון בהמשכת יראת שמים של כלל ישראל, ולכן ה״ז אסור למשה רבינו למחול על כבודו.

ב. וביישוב הקושיא של המקנה, הנה עי׳ בקונטרס הלכתא למשיחא (סימן ו׳) שכתב לבאר שאף אם נאמר דלמשה היה דין מלך ממש, מ״מ אין זה דין מלך הנלמד מקרא דשום תשים עליך מלך, דזהו אחד מהג׳ מצות שנצטוו רק בכניסתם לארץ (רמב״ם ריש הלכות מלכים) ועדיין לא הי׳ נוהג במשה דין זה, אלא הוה זה דין מלך מחודש השייך רק למשה רבינו (ויהושע).

וא״כ מכיון דכל הדין דאין מלך יכול למחול על כבודו נלמד מ״שום תשים עליך מלך״, כמש״כ התוס׳ בסנהדרין יט ע״א ד״ה ינאי עיי״ש, לכן משה שדין מלך שלו אינו מחמת שום תשים, אכן היה יכול למחול עכתו״ד.

(א) לפי״ז הרי העיקר חסר מן הספר, דהול״ל שהטעם הוא כי משיח צ״ל מן החיים, נמצא אתנו וכו׳ ודוד נסתלק מאתנו כבר אלפי שנים ואין לומר ~ שהוא הוא שהבטיחה עליו תורה ע״פ פסק הרמב״ם. ומההערה משמע שמזה אין ראיה [ובפשטות זה ע״פ השד״ח הידוע (פאת השדה מערכת האל״ף כלל ע׳) שישנה אפשרות שמשיח בא מן החיים עי״ש ואכ״מ].

(ב) מדברי כ״ק אדמו״ר: תחלת פעולת מלך המשיח תהיה קודם הגאולה משמע, שהחסרון כאן הוא מצד הסימנים של חזקת משיח שהם כמו תחלה לגבי סימני משיח ודאי, וכ״מ ממ״ש ״גם דצדיקים הקמים מיד״ שמזה משמע שאם מלך המשיח יכול להתגלות עם הצדיקים הקמים מיד אין הוכחה לומר שאין דוד המלך בעצמו מה״מ.

וע״פ כהנ״ל נראה לבאר ההערה באופן פשוט יותר, שבאמת אין כל ספק שדוד המלך היה לו כל הסימנים של בחזקת משיח, אבל מדברי הרמב״ם משמע שהסימנים של בחזקת משיח צ״ל **בסמיכות** להסימנים של ודאי, ולא בהפסק בינתים ע״י מישהו אחר, כי אז הסימנים של בחזקת משיח כבר יתייחסו לדור יותר קדום ולא יקרא: ״תחילת פעולת המשיח **קודם** הגאולה״ (אלא לפני פניו).

כלומר: החסרון בהעדר פעולת דוד המלך בדור שלפני הגאולה, אינו מצד שאין זה נקרא ״מן החיים״ ומאותן שחיין עכשיו, אלא שאז לא יתייחסו פעולותיו של בחזקת משיח, בהמשך ו״קודם״ לפעולותיו של משיח ודאי.

ועפ״ז צ״ל דהטעם שאם משיח היה יכול להיות מצדיקים הקמים מיד היה יכול להיות דוד המלך בעצמו מה״מ הוא. [דאין לומר דזהו מצד השד״ח הנ״ל דבזכו יש אפשריות שיהיה מן המתים כי המצב ד(רק) צדיקים קמים מיד, היינו דישנם ב׳ תקופות, הוא מצב דלא זכו כמו שמבאר כ״ק אדמו״ר בארוכה, בהשיחה בשתי תקופות (חכ״ז בחוקותי)], דע״פ מ״ש הרמב״ם דהסימנים דחזקת משיח, משיח ודאי צ״ל בהמשך אחד הנה זה עצמו מכריח שתחלת פעולת מה״מ תהיה קודם הגאולה, ובודאי לפני תחיית וגם לפני התחיה דצדיקים הקמים מיד וכסיוע לזה מביא כ״ק אדמו״ר מאמר חז״ל שמפורש בו שמשה ואהרן יהיו עמנו עם מה״מ, ועצ״ע.

והנה שמעתי מקשים על ההערה כאן, ממ״ש כ״ק אדמו״ר בח״ב (הוספות י״ג שבט ס״ט ע׳ 517) וישנו בכתי״ק: מען האט בי מיר

אולם לפמשנת"ל משיחת פ' צו תשמ"ה, גם תירוץ זה אינו, וכנ"ל דשיטת הרמב"ם הוא דמשה לא היה יכול למחול על כבודו מכיון שאם הוא ימחול יהיה חסרון בהמשכת יראת שמים לכלל ישראל.

ולכאורה מוכרחים לתרץ כמ"ש המשך חכמה הובא בקובץ עיונים והערות ברשימות הנ"ל, ועיי"ש. ועצ"ע.

◆ ◆ ◆

מ"מ והערות וציונים בסש"ב

הרב אלי' מטוסוב

"כאן צוה ה' את הברכה"

בענין השם של ספר התניא

להלן נציין הערות על קונטרס הרשימות "מראי מקומות הגהות והערות קצרות לסש"ב" על התניא:

בתחילתו בע' ג, בענין השם של התניא, מביא כמה אופנים וזלה"ק:

"**לקו"א** ~ [כן הוא נקרא] בהקדמת המחבר. הסכמת בני אדה"ז. הקדמת הסידור. הערה לתיקון חצות [בסידור]. אגה"ת ד' י' יא'. אגה"ק. . ביאוה"ז.

"אולי נק' בשמות אחרים אף שבהקדמה נק' לקו"א, להבחין מלק"א להה"מ.

"**תניא** ~ תו"א משפטים ד"ה שש שנים יעבוד, בהג"ה שם. ביאור ד"ה ולא תשבית בלקו"ת. ברוב המקומות בתו"א. בהסכמות דפוס זאלקווי תקנ"ט. בונה ירושלים.

"**סש"ב** ~ לקו"ת ריש ביאור ד"ה כה תברכו בתחילתו. ביאור ולא תשבית. ברוב המקומות בלקו"ת. בדף השער [של התניא] מדפוס הראשון ואילך"

עכלה"ק בהרשימות. [וראה גם באו"א קצת במדור "לקוטי פירושים" הנדפס בקונטרס הרשימות שם ~ מה"הערות" שנדפסו בסו"ס התניא].

ב) והנה שורות אלו, אינם מ"מ גרידא בענין השמות השונים לתניא, כ"א גם יש בהם חידושים גדולים בענין הזה.

כ"ק אדמו"ר ע' בספר הנ"ל סימן כ"ד דממה שר"ע חשבו למשיח היה צריך להיות אצלו כל סימני המשיח ולכן אומר הרמב"ם שממנו ניתן ללמוד כיצד יהיו הדברים אצל המשיח (עי' שיחת אחש"פ תשכ"ט) ועד שמלך המשיח עצמו צ"ל מזרע דוד.

(ב) הרמב"ם בפי"א מהל' מלכים ה"א כתב, וז"ל: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיק מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים: במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל באחרונה ושם הוא אומר: "אראנו ולא עתה" זה דוד, "אשורנו ולא קרוב" זה מה"מ, "דרך כוכב מיעקב" זה דוד, "וקם שבט מישראל" זה מה"מ, "ומחץ פאתי מואב" זה דוד . . "וקרקר כל בני שת" זה מה"מ . . "והיה אדום . ." זה דוד, "והיה ירשה . ." זה מה"מ.

ולכאורה מהרמב"ם כאן משמע בבירור שגם דוד המלך היה (מלך) המשיח (משיח הראשון) וצריך קצת עיון, כי אולי זהו לאו דוקא, אלא שרוצה להביא דוגמא לענין של ביאת המשיח שכבר היה כעין זה בעבר.

אך הנה ידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חי"ח, בלק ב') שכל הסימנים שכותב הרמב"ם, אינם סתם סימנים, אלא דברים הבאים כתוצאה מענינו של מלך המשיח ומה שיפעול בעולם, ולכן הוצרך הרמב"ם להביא גם פירוש הפסוקים על דוד המלך כי מפרשת בלעם רואים שכל עניני משיח האחרון הוא השלמת ענינו של משיח הראשון, ולכן כל הסימנים של משיח נלמדים ממה שראינו אצל דוד המלך. ובהמשך השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר איך שכל סימן וסימן מרומז בהפסוקים דפרשת בלעם. [ועיי"ש הערה 52].

ומכל הנ"ל משמע בבירור דאין מקום לומר שמצד חסרון הסימנים אין דוד המלך בעצמו מלך המשיח.

ב) עוד י"מ מדברי הרמב"ם בפי"א משמע שמשיח צ"ל דוקא מן החיים, שאחרי שעמד מלך, הוגה בתורה כו' ויכוף כו' יעשה ויצליח ויבנה מקדש במקומו בלי שום הפסק בנתיים וכמו שממשיך הרמב"ם בסוף ההלכה ואם וכו'.

אך גם פירוש זה אינו עולה יפה מכמה סיבות:

כי הנה ידוע החילוק היסודי בין התו"א ללקו"ת, שהתו"א נדפס כעשר שנים לפני הלקו"ת (תקצ"ז). ורובו הוא לשון המהרי"ל אחיו של רבינו הזקן, כלשונו שכתב הדרושים אחרי שמיעתם מאדה"ז, ורק במקומות מסויימים תיקן אדמו"ר הצ"צ או הוסיף הגה"ה זעיר שם זעיר שם.

אבל הלקו"ת שנדפס בשנת תר"ח, עשר שנים אחרי התו"א, רובו הוא בעיבוד ע"י אדהצ"צ שתיקן והגיה והוסיף וגם שינה את הסגנון, עד שיש מייחסים את ספר הלקו"ת להצ"צ (כי הלקו"ת הוא ערוך בסגנון ספרי אוה"ת).

וראה זה חדש ברשימה הנ"ל: על השם "**תניא**" הוא מציין בתוך הדברים: "**ברוב המקומות בתו"א**". ועל השם "**סש"ב**" הוא מציין: "**ברוב המקומות בלקו"ת**".

הלא לפנינו, דיש חילוק באופן קריאת שם התניא, ע"י המהרי"ל (או הצ"צ בשנים הקודמות) שקראו "תניא". וע"י הצ"צ אח"כ בלקו"ת שקראו "סש"ב".

ג) ויש להביא ג"כ דוגמא מאלפת לענין זה מלקו"ת נשא כד, ב. וז"ל בלקו"ת:

"ועמ"ש בת"א בד"ה וישב יעקב וז"ל והנה בזמן שבהמ"ק הי קיים היה נמשך בחינה זו רעותא דליבא מגילוי אור א"ס ב"ה בהיכל קדה"ק כו' **כמ"ש בסש"ב** להיות בטל רצונו לרצונו ית' וכמ"ש כי תהיו אתם ארץ חפץ כו' עכ"ל והיינו כי חפץ זהו התענוג כו'". ע"כ בלקו"ת.

הרי שבלקו"ת מצטט לשון התו"א, רק שבתו"א הלשון הוא "**כמ"ש בתניא**". וכאן בלקו"ת שינה ותיקן "סש"ב" במקום תניא. [ועד"ז הוא במ""א בגוכי"ק הצ"צ של הלקו"ת שמחק כמ"פ תיבת "תניא" ורשם במקום זה "סש"ב"].

ד) ובזה נתברר, שבשנות כתיבת הלקו"ת (בהשנים אחרי ת"ר), קראו הצ"צ "סש"ב". ולפני"ז בשנות כתיבת התו"א (אחרי תק"צ) הי' השם "תניא".

ובאמת יש לברר גם לפני"ז (אחרי תק"פ, לפני ובהתחלת נשיאות כ"ק אדהצ"צ), והוא בדרמ"צ שנכתב בתקופה מוקדמת. שברוב המקומות מובא שם התניא בשם "**לק"א**". ורק במקום אחד מצאנו שם (בדף יז,ב) שהצ"צ מביאו בשם "תניא". [ולפעמים גם: סש"ב].

גאולה ומשיח

קיסר ופלגי קיסר

הת' מנחם מענדל אוזאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ש"פ ויגש ה'תשנ"א (נדפס בס' "ימות המשיח" [צא"ח אה"ק] סימן ט"ו) מביא כ"ק אדמו"ר דברי הגמ' בסנהדרין צ"ח סע"ב: אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר [שעתיד למלוך עליהם, רש"י] שנאמר ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם. הקים לא נאמר אלא אקים. א"ל רב פפא לאביי והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם (ומשני) כגון קיסר ופלגי קיסר ~ מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך.

ובהערה 6 מבאר כ"ק אדמו"ר: ולכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהיה "נשיא להם לעולם", שהרי תחילת פעולת מלך המשיח תהיה **קודם** הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) (ובודאי קודם תחיית המתים גם צדיקים הקמים מיד, כמחז"ל (יומא ה' ב') משה ואהרן ~ עמנו).

והנה הערה זו שמעתי מפרשים בכמה אופנים:

א) מכיון שתחלת פעולת המשיח צ"ל קודם ביאת המשיח, ודוד המלך אחרי כל מה שפעל בחייו, אינו עדיין בחזקת שהוא משיח, א"כ אין לומר שדוד המלך בעצמו מלך המשיח, כי חסר לו כמה ענינים כדי שיהיה בחזקת שהוא משיח, ואת"ל שדוד המלך יקום בתקופה הראשונה וישלים ~ פעולותיו כו', ע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר דהעבודה צ"ל גם לפני התחיה דצדיקים הקמים מיד.

אבל ע"ז יש להקשות כמה שאלות:

(א) עצם הדבר לומר שדוד המלך לא היה בחזקת משיח מופרך, הן מצד הסברא והן מצד הקרא, דמצד הסברא ודאי אם היו בני דורו של דוד המלך ראויים לביאת המשיח היה דוד המלך המשיח שבדורו ואפי' חזקיהו (מזרע דוד) בקש הקב"ה לעשותו משיח (ועד שי"מ (פתח עינים להחיד"א סנהדרין צ"ד ע"א (ועיי"ש בסוף דבריו, וחזקיה יהיה משיח)) דהחסרון היה מצד דורו ולא מצדו) ואפי' על בר כוכבא מבאר

ולפי"ז לכאורה ג' תקופות אצל הצ"צ באופן ציונו לתניא: מתחילה בשם "לק"א", אח"כ בשם "תניא" (אבל זהו בעיקר ע"י המהרי"ל כנ"ל), ואח"כ בלקו"ת בשם "סש"ב". וצריך בירור מקיף יותר בענין זה בספרי אדהצ"צ.

ה) והטעם לשינוי השמות בזה. והעיקר מדוע לא ציינו אל התניא בהשם שבהקדמת המחבר בעצמו (וכן באגה"ת ואגה"ק אשר כ"ז הוא לשון אדה"ז בעצמו): "**לקוטי אמרים**". הרי גם ע"ז בא הביאור בהקונטרס שם, (כמובא לעיל בתחילת דברינו), וזלה"ק: "**אולי נק' בשמות אחרים אף שבהקדמה נק' לקו"א, להבחין מלק"א להה"מ**".

הרי מבואר טעם קריאתו בהציונים בשם "תניא" או "סש"ב", ולא "לק"א", בכדי להבחין מלק"א להה"מ. [ואפשר גם שברבות השנים ככל שנתפרסם ונדפס יותר ספרו של הה"מ וגם ספרים המציינים אליו, נעשה יותר צורך להבחין את התניא בא' משמותיו האחרים].

ו) מה שלא נתבאר עדיין, הוא טעם ששינה הצ"צ (מתקופת התו"א לתקופת הלקו"ת) מהשם "תניא" להשם "סש"ב", ותיקן "סש"ב" במקום "תניא". ולכאורה פלאי.

ואין לומר שגם על שם "תניא" צריך להבחין מס' "תניא" הראשון על פסקים ומנהגים (שאחר שנתפרסם ס' התניא של אדה"ז החלו להדפיסו בשם "תניא רבתי", וכבר כתבו מזה). אבל אי"ז מסתבר. כי תניא ההוא הוא ס' מסוג אחר על הלכה ומנהגים, וכשמציינים ל"תניא" בספרי חסידות הרי גם לומדים שאינם מהחסידים לא יחליפו את התניא הזה עם התניא הראשון של הפסקים ומנהגים.

[ואגב כנראה אדהצ"צ לא הקפיד לקרות שמות ספרים בשמות חדשים דוקא, ולדוגמא השם שנתן למאמרי אדה"ז "תורה אור", אף שכבר נדפס הרבה לפני"ז ס' בשם תורה אור (ג"כ דרשות על ס' בראשית ושמות) מרר' שמואל בר"י הכהן, ווינצי' ש"ס. אף שאפשר ס' זה לא הי' לפני הצ"צ אבל ודאי ידע על קיומו כמוכח ממק"א ואכמ"ל].

אולם גם בזה אפשר מצאנו תירוץ בהשורות אחדות "מועט המחזיק את המרובה" של רשימות הנ"ל. כי הוא מציין שם (כמובא לעיל בתחילת דברינו) בשם "**סש"ב**": "**שער מדפוס הא' ואילך**".

עוד קטע ברשימות שם, אחר הנ"ל. וז"ל:

"**שמעתי מכ"ק מו"ח אד"ש שאדה"ז התחיל לכתוב ג"כ ספר של צדיקים ונשרף (ביחד עם כמה סימנים מהשו"ע). כמדומה שסיפר לי בנוסחא זו: הזקן משפאלע בא אל אדה"ז ~ לעירו. איני זוכר אם לליאדי, או ליאזנא ~ ואמר לו: "התחלתם לכתוב סש"צ, און די וועלט קען עס ניט פארטראגען. ונתעורר קטרוג למעלה ופסקו שישרף, ואני אעלה באותו להב השמימה". וכן הי', שבזמן השריפה נסתלק הזקן משפאלע". ע"כ.**

בענין זה יש לציין לעוד שני מקומות:

א) בשיחת ש"פ מקץ תשכ"ב, ז"ל: "ע"פ הסיפור שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, אז דער אלטער רבי האט געשריבן א ספר של צדיקים. און דער ספר איז עלה בלהב השמימה, אין דער זעלבער צייט וואס דער שפאלער זיידע איז נסתלק געווארן. (דעם קישור הענינים פון הסתלקות השפאלער זיידע מיט דעם שריפת הספר ~ האב איך ניט געהערט, אבער איך האב געהערט די ביידע ענינים בחדא מחתא, ומשע אז ס'איז פארבונדן)". ע"כ. ועיי"ש שעפי"ז מבאר ענינים בתניא. [וכמדומה שבס' המפתחות להשיחות תש"י-תשכ"ד הובא עוד מקומות שנזכר ענין זה בהשיחות].

ב) בספר "כתבי הרח"א ביחאווסקי" ע' קכח, ז"ל: ע"פ הקדמה ששמעתי מרבנן קשישאי ומהם גם הרה"ח ר' מרדכי יואל [דוכמאן] זצ"ל, שאדמו"ר הזקן חיבר גם ספר שנקרא ספרן של צדיקים, כי התניא ולקו"א הוא ספר של בינונים. והזכירו רבינו בתניא פכ"ח "אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה זרה כנודע כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם כ"א משל אחרים כו'" ע"ש. וכל ספר התולדות יעקב יוסף בשם הבעש"ט (ועוד ספרים של תלמידי הבעש"ט(עוסקים בהעלאות המדות. והכל שייך לספר של צדיקים שחיבר רבינו ובודאי יש נשמות שהם שייכים לעבודה זו. אבל לנו הזהיר אדמו"ר שלא נטעה בזה. ע"כ.

◆ ◆ ◆

וז"ל שער התניא: "**ספר לקוטי אמרים, חלק ראשון, הנקרא בשם ספר של בינונים**". ומבואר באגרות הקודש (נדפס ג"כ בהקונטרס שם במדור "לקוטי פירושים") שלשון שער התניא הוא **מאדה"ז**. ומדגיש ג"כ בלשונו הקדוש בהרשימות כאן שלשון זה בהשער הוא כבר **מדפוס הראשון**.

ומעתה נפלה כל התמי', כי פשוט שהצ"צ יקרא לס' התניא בהשם אשר נקבע לו ע"י אדה"ז בעצמו "**הנקרא בשם ספר של בינונים**", יותר מאשר השם "תניא" שלא נזכר לא בהשער ולא בהקדמת המחבר כו'. [והצ"צ דייק מאד בלשון אדה"ז כמבואר בכ"מ. וראה ג"כ באוה"ת ויקרא כרך ב' ע' תשו: "יובן בהקדים עוד משל אחד כמו חכם הבקי באיזה מסכת כגון מס' יבמות (חייב אדם לומר בלשון רבו שהזכיר מסכת זו(כו'". ע"כ. הלא מכיון שאדה"ז הזכיר בהמשל מס' יבמות דייק הצ"צ ג"כ להזכיר מסכתא זו. ועאכו"כ בנדו"ד שם ס' התניא].

ויש לציין כי גם שם הס' הזה של הרשימות על תניא הוא "מראי מקומות, הגהות והערות קצרות, לספר של בינונים". שקוראו ג"כ "סש"ב", ולא "תניא".

ז) באמת בדיוק לשונו הקדוש, בענין השם "סש"ב" ~ שהוא בה"**שער מדפוס הא' ואילך**". יש בו בפשטות כוונה אחרת. כי בהכתבי יד של התניא שנד' ב"לקוטי אמרים ~ מהדו"ק" ע' ט, נמצא לשון השער בשינויים אחדים: **קיצור לקוטי אמרים מלוקט מפי סופרים כו'**. וליתא שם התיבות "הנקרא ספר של בינונים". ולכן כותב כאן שלשון זה הוא רק מדפוס הא' ואילך.

ח) בהשקפ"ר יש לעיין קצת, במ"ש על השם: תניא ~ שהוא "**בהסכמת דפוס זאלקווי תקנ"ט**". [שהוא דפוס השני של התניא. הראשון הי' בסלאוויטא תקנ"ז]. שמציין רק להסכמות, ובאמת בדפוס ההוא בזאלקווי נדפס גם בדף השער שם הספר באותיות גדולות "תניא" (ורק באותיות קטנות יותר נרשם אח"כ: והוא ספר ליקוטי אמרים, חלק ראשון הנקרא בשם ספר של בינונים]. ומ"מ מציין כאן להסכמות ולא לדף השער.

ואולי זה קשור עם מ"ש במ"א שאין לסמוך כ"כ על המדפיסים דזאלקווי, בפרט שהיו רחוקים ממקום משכנו של אדה"ז. ובמילא אינו מסתמך עליהם.

ט) בעניני שמות התניא, יש להעיר דא"ג בענין השם "חינוך קטן" (בתחילת שעהיחוה"א: "**ליקוטי אמרים חלק שני, הנקרא בשם חינוך קטן**"). מהו פי' שם זה ומהיכן לקוח ביטוי זה.

◆

בנוסף להנ"ל, יש להעיר ג"כ בהערת המו"ל בהקונטרס שם:

י) הבאנו לעיל הלשון בהרשימות על "סש"ב": ~ **לקו"ת ריש ביאור ד"ה כה תברכו בתחלתו. בי' ולא תשבית. ברוב המקומות בלקו"ת.**

ולכאורה מדוע מייחד הציון ללקו"ת ד"ה כה תברכו, הלא בסמוך מציין שכ"ה "ברוב המקומות בלקו"ת", וגם הרבה לפני לקו"ת נשא ד"ה כה תברכו?

וביארו בהערת המו"ל (הע' 22): כי בלקו"ת כה תברכו "מתחיל הענין בביאור מ"ש בתניא ("הנה ענין ויקרא האדם שמות לכאורה אינו מובן לפמ"ש בסש"ב ח"ב וכו'"), משא"כ "ברוב המקומות בלקו"ת" שבא באמצע הענין כמראה-מקום וכיו"ב". ע"כ.

ובאמת זה קשה להבנה, דהלא כאן המכוון הוא רק איך קוראים לס' התניא, וכשם שאין משנה לענין זה אם הציטוט מהתניא הוא רק שורה אחת או שורות הרבה, כן אין משנה אם התניא הובא כאן רק באמצע הענין או שמתחיל הענין בביאור מ"ש בתניא. כי אין זה משנה לקריאת שם הספר. [וגם כי קשה להניח שמישהו בהערת המו"ל בדק כל המקומות שנזכר בהם התניא בלקו"ת, ומצא שרק בלקו"ת נשא יש ביאור שמתחיל עם מ"ש בתניא].

ואולי עדיף לבאר, כי באמת בלקו"ת כה תברכו יש חידוש שאינו "ברוב המקומות בלקו"ת". כי שם מביא את התניא ח"ב שהוא שעהיחוה"א, בשם "**סש"ב ח"ב**", אף שבפשטות "ספר של בינונים" הוא רק החלק הראשון, ומ"מ קורא גם לחלק השני בשם "סש"ב ח"ב". ואף שגם זה יש במקומות אחרים בלקו"ת. אבל אינו ב"רוב המקומות בלקו"ת" שמביא בסמוך ששם הוא ברובו על חלק הראשון של התניא שקוראו "סש"ב".

ולכן ציין את לקו"ת כה תברכו בתחילה בפ"ע, כי כשמעיינים בפנים רואים את החידוש שבדבר שגם השעהיחוה"א נק' סש"ב ח"ב.

◆