

ב"ה

ש"פ מטות-מסעי – שבת חזק

ה'תשנ"ח

גליון כ [תשנ"ח]

תוכן הענינים

רשימות

- 5 לא מחשבותי מחשבותיכם
11 הפרשת תרומה במחשבה בשבת [גליון]
12 ב"רשימות" חוברת קיח
12 זהו נמענים ב'רשימות' (גליון)

לקוטי שיחות – שיחות

- 13 מראה מקום
14 שבעה עשר בתמוז נדחה
15 בענין החיוב לכבד מי שלימדו תורה

חסידות

- 20 "ומ"ש ביואל שובו עדי בכל לבבכם"
21 מספר הצומות במי שעבר ושנה ושילש
23 עבודת ה' בשמחה לפי הרמב"ם ; רש"י והאריז"ל
28 הערה בלקו"ת
29 בענין מאכלות אסורות או מאכל היתר וזמן איסור [גליון] ...

פשוטו של מקרא

- האם שבעה העננים שבפירש"י בהעלותך ד"ה "וענן ה' עליהם
34 יומם" (י, לד) הם השבעה עננים שבספרי

הלכה ומנהג

- 38 יציאה בשבת עם בתי ידים
40 בדין סעודה שלישית
41 חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו (גליון)

שונות

- 43 "חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדמוה"ז? [גליון]
46 פגישת אדמו"ר הזקן והרה"ק מרוז'ין [גליון]
47 הפלאת סדר ההלכות שברמב"ם [גליון]
48 מתי עברו הרבי והרבנית מברלין לפריז?
49 כמה הערות ב"היום יום . . חלק שני"

רשימות

לא מחשבותי מחשבותיכם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קנ"א) בענין לא מחשבותי מחשבותיכם פירשו המפענחים שכוונת הרבי להקשות דלמה רק בנוגע למחשבה כתוב "לא מחשבותי מחשבותיכם" ולא נזכר גם בנוגע לדיבור, ובהמשך לזה פירשו דיש לתרץ שעיקר החידוש הוא במחשבה דוקא שענינה העלם עיי"ש, אלא דלפי"ז לכאורה אינו מובן מש"ש לדחות וזלה"ק: לפ"ז צ"ע שא"כ הוא מעין דלמעלה, שבמחשבה נבראו עדאתכ"ס ובדבור עדאת"ג עכלה"ק, דלכאורה איך זה דוחה תירוץ הנ"ל, הרי אכתי אפ"ל שעיקר החידוש הוא במחשבה דוקא כנ"ל?

ולכאורה לא נראה בכלל שמתכוון להקשות למה כתוב בקרא רק בנוגע למחשבה ולא בנוגע לדיבור, אלא דנראה קצת שהכוונה הוא דממ"ש בתניא "שגם אין דיבורו כדיבורנו כמו שאין מח' כמחשבתנו" משמע ששייכים וקשורים זה לזה, ז.א. דכללות הענין דמחשבה ודיבור כפי שהם נקבעים אצלינו ביחס זה לזה, אינו כן למעלה, אלא שנקבעים באופן אחר מכפי שהם למטה, ובזה מתחיל לבאר דלכאורה בנוגע למטה עיקר החילוק בין מחשבה ודיבור הוא דמחשבה הוא בהעלם ודיבור מגלה, ועל זה אמרינן דלמעלה אינו כן, ומקשה ע"ז דאדרבה בזה גם למעלה כן הוא, דבמח' נבראו עדאתכ"ס ודיבור עדאת"ג? וע"ז מתרץ שהכוונה הוא בזה דלמטה מח' אין פועל משא"כ דיבור, אבל למעלה הוא להיפוך דהמח' דוקא תפעול, דהתהוות המח' גבוה הרבה מאד משע"י הדבור, משא"כ למטה, וממשיך להקשות דלמטה אין הדיבור עצמו פועל אלא רק גורם, וא"כ איך אפ"ל דזהו החילוק בין מחשבה ודיבור למטה, דמחשבה אין פועל ודיבור פועל ולמעלה הוא להיפך, דהרי למטה אין הדיבור פועל? וע"ז מתרץ דאכן מצינו למטה שהדיבור עצמו

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

פועל כלאו דמחמר שנעשה ריצת הבהמה ע"י צעקתו ופועל שינוי בגשמיות וכו', ואכתי צריך בירור.

תמורה במחשבה

ב) בהמשך הרשימה כתב וזלה"ק: שאת"ל שגם ממיר, א"כ דבור לאו דוקא וגם במחשבה יכול לעשות כזה. . מחשבה בתרומה. . מח' פגול. . וא"כ מנפ"מ בין מח' לדבור עכלה"ק.

והנה מפשטות הדברים משמע שהדוגמאות דמחשבה הוא רק מתרומה ופגול וכו' (וכפי שפירשו המפענחים) ולפי"ז י"ל דמדלא הוכיח הרבי מממיר עצמו דבי' עסקינן דחל ע"י מחשבה, לכאורה נראה דסב"ל דממיר באמת צריך דיבור דוקא ולא חל ע"י מחשבה, ויש להביא רא"י לזה מהך דתמורה שם ד,ב, דמקשה הגמ' ומאי שנא מימר דלקי משום דביבורו עשה מעשה מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי משום דביבורו עשה מעשה, והקשה בשטמ"ק שם: "תימא לישני שאני תרומה דאיתה במחשבה" הרי מוכח מכאן דסב"ל להשטמ"ק דתמורה ליתא במחשבה.

והטעם בזה לכאורה אפ"ל עפ"י מה שדייקו באחרונים בלשון הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב שכתב: "בנדרים ונדבות אי"צ להוציא בשפתיו כלום, אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה, בנדיבות לב חייב להביא וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבות" דממ"ש הרמב"ם ש"הרי זה חייב להביא" ולא כתב עדיפא מיני ד"הרי הוא עולה", משמע דסב"ל דבאמת גוף הקרבן אינו קדוש אלא שיש רק חיוב להביא (ראה גליוני הש"ס קידושין מא,ב, ובשול"ת ושב הכהן סי' י"ח ועוד בכ"מ) וכ"כ בהדיא במאירי חגיגה י,א, ומאירי שבועות כו,ב, עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל דדין זה לא שייך לומר בתמורה, כי ביסוד דין תמורה כתוב והי' הוא ותמורתו יהי' קודש, היינו רק כשיש חלות הקדש בגוף הדבר, אבל מחשבה שאינו פועלת שום חלות בגוף הבהמה אלא חיוב הבאה ליכא בזה דין תמורה כלל, וא"כ אפ"ל דזהו גם טעמו של השטמ"ק, ולכן סב"ל בפשיטות דתמורה אינה במחשבה, ועי' בס' תורת הקודש ח"ב סי' מ"א שכ"כ.

אבל הרבי הרי סב"ל בכ"מ דמחשבה בהקדש הוא שפועל חלות קדושה בגוף הבהמה, ושכן הוא גם לשיטת הרמב"ם, כדאיתא באגרות קודש ח"א ע' רל"ט ובתשובות וביאורים ע' 17, ובליקוטי לוי יצחק אגרות ע' ש"א (ויל"ע באג"ק שם שהביא רמב"ם הנ"ל להוכיח שחל חלות קדושה בגוף הבהמה ואכ"מ), א"כ הרי אי אפשר לומר כהנ"ל.

ואפ"ל כמ"ש בושב הכהן שם, שכל הדין דהקדש חל ע"י מחשבה הוא ממ"ש כל נדיב לב יביאה וכמ"ש הרמב"ם, ולכן אפ"ל שזהו רק במקום שהוא משום נדיבות הלב אבל בתמורה דלא שייך זה דאדרבה יש שם איסור דלא ימיר, ליכא למילף משם, ולכן נקט דתמורה אינו חל ע"י מחשבה.

נתן בו עיניו ונעשה גש"ע

ג) בהמשך הרשימה כתב וזלה"ק: נתן עיניו בו ונעשה גש"ע . עין הרע . . ע"י כח הראי' ולא מחשבה. או שזהו ע"ד קללה ולא שהוא בעצמו עושה עכלה"ק.

והנה במ"ש דנתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות שזהו ע"י כח הראי' או שהוא ע"ד קללה, יש להעיר מברכות נח,א, דרב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות, וכתב המהרש"א שם דצ"ל דנס נעשה לו לרב ששת (שהרי ה' סגי נהור) ונתפקח כדי לתת בו עיניו לענשו בכך, ועוד י"ל שבכל מקום שאמרו נתן בו עיניו לא ממש קאמר אלא דקללו בכך שיעשה גל של עצמות עיי"ש, הרי דגם המהרש"א כתב די"ל בזה בב' האופנים כנ"ל.

ועי' רמב"ן באגרת הקודש פ"ה (נדפס בכתבי הרמב"ן ח"ב ע' של"ד) שכתב וז"ל: דע כי בהיות החסידים המדבקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שהיו מחשבים בו ומתכוונים עליו באותה שעה ה' מתקיים אם טוב או רע, וזהו שאמרו ז"ל נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות, ואמרו במסכת תענית (כד,א) ההוא דאמר לה תוב לעפרך, וכן מה שאמרו חז"ל (נדרים ז,ב) כל מקום נתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני, עכ"ל. דנראה מזה דסב"ל להרמב"ן ד"עיניו" אין הפי' עינים כפשוטו אלא מלשון עיון ומחשבה, ומשמע דסב"ל שבאמת ה"ז פעולת המחשבה ולא כהנ"ל. (ועי' בס' אסיפת זקנים ברכות שם שהביא מספר מגיד

ש"פ ממות-מסעי ה'תשנ"ח

תעלומה שהוכיח שם דעכצ"ל דהיינו עיני השכל כיון דרב ששת הי' סגי נהור עיי"ש. ועי' גם בערוך ע' בטט דגריס "אמר רב ששת מילתא" וכתב בהפלאה שבערכין שם דלפי גירסא זו א"ש, כי להגירסא שלנו דנתן עיניו בו קשה שהרי רב ששת הי' סגי נהור).

אבל עי ברמב"ן על התורה פ' בלק (כג,מא) עה"פ ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם שכתב וז"ל: הי' מעלה אותו במקום שיראנו כדי שיתכוון אליו בקללתו ולא תפרד נפשו מהם, כי אלה מכחות הנפש להיות דבקה בעת הראיה כידוע מענין החכמים דלו לי גבינאי דבעינא למחזייה (ב"ק קיז,א) יהיב ביה עיניה ונח נפשיה עיי"ש, משמע דהכא סב"ל דיהיב ביה עיניה היינו ע"י כח הראי'.

ועי' גם בס' דבש לפי להחיד"א מערכת מ' אות ה' שהביא מהאריז"ל בשער הפסוקים בסופו שפי' פסוק ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה על משה רבינו ע"ה שהרג המצרי בשם, וזהו שמה אותיות משה, ומבאר זה דאף דמשה נמלך במלאכים ומן השמים אסכימו, מ"מ מאחר שמשה הי' חסיד גדול ונשמתו עליונה מאד ושמתי לך מקום, לך דייקא. וממשיך דבכלל אדם ההורג בשם חייב, כיון שהאדם הוא בעל בחירה וכך רצונו ית' דהמזכיר שם או משביע תהי' פעולה זו, א"כ כאשר האדם עושה אין מעכבין על ידו והבחירה נתונה ולכן ההורג בשם חייב דעקימת שפתיו הוה מעשה, ומביא שכ"כ בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' צ"ח שההורג נפש ע"י שם או כישוף דכיון דבדיבורו עביד מעשה הו"ל דומיא דמימר וכזורק חץ להורגו.

וממשיך לבאר דאין להקשות מהא דמצינו בכ"מ נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות, דזה אינו בסוג הורג בשם, רק היו מכוונים איזה כוונה להמשיך ניצוץ קדושה שיש ברשע אליו ונשאר גל של עצמות כו' כדאיתא בשם המקובלים, [היינו דזה אינו אלא גרמא מה שהוציא ממנו הניצוץ קדושה ולכן אין זה דומה לההורג בשם] ומפרש עוד די"ל דנתן עיניו בו היינו שהיו מכוונים שאם הרשע חייב מיתה וחפץ ה' בזה תועיל הכוונה ואי לא לא עיי"ש, וכפירוש הראשון שהוציא ניצוץ הקדושה כתב גם באור החיים פ' בא יא,ה, ופ' משפטים כג,כג, ופ' שלח יד,ט,

ועי' גם בס' יוסף תהלות להחיד"א מזמור מ"ג שכ"כ בארוכה יותר ועוד בכ"מ.

וראה גם ברמזי תורה להרב המגיד (על אגדות חז"ל, בס' מגיד דבריו ליעקב ע' 222) שכתב וז"ל: נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. פי' כי כשהצדיק באהבתו ויראתו והתפארותו להקב"ה, אז יוכל להמשיך עמו כל האנשים אשר הם קדושים בקדושתו גם כן, כי כל מין מדבק במינו כמו מים במים נעשה אחדות, אבל מי שאינו מינו אלא שהחומריות מעכב שאין יכול לעלות עמו אז עיקר החיוני שהוא מהקדושה נמשך על הצדיק כי הוא ממינו, ושאר הלבושים של רשע שאינם ממינו נתפרד נעשה גל של עצמות כי כבר הוציא הניצוצות ממנו ואין לו חיות, וזהו נתן עיניו בו לשון בהירתו להעלותו והלה נמנע עכ"ל. וזהו ע"ד הנ"ל, ומתאים ג"כ להמבואר בהרשימה שאין הפי' שהמחשבה עצמה פועל המיתה אלא שהמיתה נגרם בדרך ממילא ע"י שמוציא הניצוץ וכו', משא"כ לפי הרמב"ן הנ"ל בהאגרת משמע דעצם המחשבה פועל.

בריאת גברא ע"י ספר יצירה

ד) במ"ש וזלה"ק: ברו גברא ע"י ספר יצירה (סנהדרין) יודע ה' בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שו"א (ברכות) אם הוא דוקא בדיבור עכלה"ק, הנה יש להעיר במה שנסתפק בס' גזע ישי (מערכת אות א' סי' א') אם מותר למעבד להאי עבדתא (לברוא אדם וכו' ע"י ספר יצירה) ביומא דשבתא מי אמרינן כיון דלא קא עבדי מעשה בידים בהאי עסקא דעסקי בס' יצירה אלא שמצרפי אותיות השם שבו נברא העולם וע"י צירופים את אותיות השם הקדוש, האדם או הבהמה איברו ממילא, במילא לא עברי על איסורא דאורייתא דלא תעשה כל מלאכה דהא לא עבדי מעשה בידים, או דילמא כיון דע"י עקימת שפתים בצרוף אותיות שם הקדוש מתעבד מעשה גדול כזה דנברא אדם או בהמה מעשה ממש בידים חשיב ועברי על איסור בונה דשבת וכו', והביא הך דסנהדרין קא,א דלוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת, ופירש"י בשביל שלא יזיקו ואין בזה איסור מלאכה, וא"כ ה"ה לגבי בריאת אדם ע"י ספר יצירה דשרי בשבת, ומאריך שם בענין זה, ומסיק דבאמת מכאן מוכח להיפך

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

דכוונת רש"י הוא משום דאין דרך צידה בכך, וכן פ' הלבוש סי' שכ"ח סעי' מ"ה, משא"כ בנדו"ד דלא שייך לומר דאין דרך בריאה בכך, דאדרבה זוהי דרך היחידית כו' במילא אמרינן דעקימת שפתיו הוה מעשה ועובר על איסור דאורייתא עיי"ש בארוכה, ובס' ב' ממשיך בזה להסתפק אם יש בזה חיוב חטאת ומסיק דתלוי בהפלוגתא בשבת קנג,ב, לגבי מחמר אחר בהמתו אם יש שם חיוב חטאת וכו' שהוא ג"כ ע"י דיבור, ולהלכה דפסקינן דאין זה אלא לאו בעלמא גם הכא אי"כ אלא לאו ולא כרת וחטאת וכו' עיי"ש. וראה גם בס' מרגליות הים סנהדרין שם ובס' נפש חי' סי' רצ"ב סעי' ב' בענין זה.

וראה לקו"ש ח"א פ' יתרו ב' שביאר דמתי אמרינן דעקימת שפתיו הוה מעשה כשעל ידי דיבורו אתעביד מעשה, רק בדיבור שדיבורו קרובה למעשה במילא הפעולה הבאה אח"כ בתוצאת דיבורו הוא המשך אחד לדיבורו, ולכן סב"ל לריו"ח דחסמה בקול חייב (משא"כ במחמר בשבת דפטור מחטאת כנ"ל, דחטאת שאני דבעינן מלאכה גמורה ממש ראה רש"ש שבת שם ועוד) משא"כ אם הפעולה באה ממחשבה, כיון דמחשבה מצ"ע אינה שייכת כלל למעשה, לכן אין הפעולה נחשבת המשך אחד למחשבתו דנימא דהוה כדעביד מעשה וכהך דעדים זוממין עיי"ש.

ולפי זה אפ"ל גם בעניננו, דמתי שייך לומר שיש בזה איסור דאורייתא בשבת רק אם נימא דבעינן דיבור דוקא, אבל אם הוא במחשבה י"ל דאין המעשה שאח"כ מתייחס אליו כאילו הוא עשה מעשה ובמילא אין בזה איסור דאורייתא בשבת.

ובהא דנקט הרבי ד"אמר מילתא" הוה שם קדושה, יש להעיר במ"ש בס' בעש"ט על התורה פ' משפטים אות ה' דצ"ל אמר "מל"ת (ולא "מלתא") והכוונה לפסוק מכשפה לא תחי' עיי"ש וכן איתא בס' סיפורים נוראים, נדפס בבטאון "באור החסידות" סיון תשנ"ח ע' 16.

הפרשת תרומה במחשבה בשבת [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

מה שכתבתי בגליון העבר דיש סברא לומר שמותר לתרום בשבת במחשבה, והבאתי מהשערי ציון סי' תרלג אות טו דתולה ספיקת הגרע"א אי מותר לבטל [תבן לקרקע הסוכה להכשיר] ביו"ט, להא דאסור לתרון בשבת דאסור אפי' בקריאת שם לבד, וכמו כן הכא יהי' אסור, ושוב אומר דיש להקל מכיון דהביטול יכול להיות [לכמה דעות - עיין רבינו מנוח בהל' סוכה] בהסכם בלבד בלי דיבור, עיי"ש, ומשמע מזה דעד"ז בתרומה אי יכולין להפריש במחשבה אז יהי' ג"כ מותר בשבת [אמנם חילקתי דבעצם יש חילוק בין ביטול בלב שהוא רק ענין של "הסכם" להפרשת תרומה שהוא פועל "חלות" הגם שהוא במחשבה].

ומצאתי בהרש"ש בגיטין בדף לא ע"א בתוד"ה שמחשבה שהקשו וא"ת כיון דשרי תרומה כשנותן עיניו בצד זה אמאי אין מגביהין תרומה בשבת [ומביא דא' משבת פ' קמא עיי"ש] ולהכי לא חשיב מתקן בשבת כשמעלהו כיון דאפשר במחשבה והכא נמי אפשר במחשבה, ועיי"ש שתוס' מחלקים בין מדומע שהוא כבר מתוקן לתחילת תיקונו (טבל) שאין להתיר הגבהתו בשבת משום דאפשר במחשבה, עיי"ש. וכתב הרש"ש "ומשמע דבמחשבה מיהא מותר אפילו בשבת ונ"ל דפסיקא להו כן משום דרשת ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר (שבת קנ ע"א) ועמ"ש"כ בקידושין (נט ע"ב) בתוד"ה מיד, אבל נ"ל דכ"ז אינו אלא בתרומה ות"מ דכתיב בהו ונחשב וכן במע"ר לפי מש"כ התוס' לעיל דקריי רחמנא תרומה אבל מע"ש ומ"ע אינה מועלת בהן מחשבה ולזה א"ש הא דמוכח בכ"ד דאין תקנה לטבל בשבת והוא מפני מע"ש או מ"ע. עיי"ש עוד.

ועיין היטב בתורי"ד שבת דף קמב ד"ה רשב"א אומר נותן עיניו וכו' דמבאר באריכות [ושם מיירי בדיבור ולא מחשבה].

ועיין בס' מעדני ארץ [להגרש"ז אויערבך] תרומות פ"ד הט"ז אות ד שמדחה הרש"ש הנ"ל ומאריך בזה, ורק להעיר באתי להשלים קצת מש"כ לעיל [ובפרט ששאלוני ע"ז].



ב"רשימות" חוברת קיח

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

ב"רשימות" חוברת קיח (עמ' 6) נזכר "ישראל-איצ'יע (רודנער?).". וראה בסוף ה"הקדמה מבין המחבר" רי"ל שניאורסאהן, לס' "מגן אבות" מהרה"ק רש"ז מקאפוסט, בזה"ל: "ממעמקי לבבי הנני מביע פה את תודתי וגודל ת"ח להרה"ח המפורסם ר' ישראל יצחק ראזין נ"י מרודניע אשר יגע ועמל לסדר הכ"ק של אאמו"ר נ"ע והציב בהם ציונים ומראה מקומות, בתנ"ך ומאמרי חז"ל". ובאותו ענין זכור הוא לטוב גם בס' בית-רבי ח"ג סוף פ"ח.



זהו נמענים ב'רשימות' [גליון]

הנ"ל

בגל' תשנה (עמ' 26) מעירים על האמור בחוברת קמה של ה'רשימות' (עמ' 8) "הערות למכתב [של הרב טעלושקין] קורעניצער", שהיו צריכים לציין שהכוונה להרב ניסן טעלושקין, מחבר ספר 'טהרת מים'. ע"כ.

ואני איני יודע מניין נובעת וודאות זו. הרב ניסן טעלושקין ע"ה נולד בבאברויסק (פלך מינסק) ולמד שם, אח"כ למד בקארסון ובסלוצק, התחתון בדוקאר (פ' מינסק) וכיהן שם ברבנות, אח"כ כיהן ברבנות פוכאוויץ (גם היא בפ' מינסק), ובשנת תרפ"ד בא לארה"ב (ראה בכ"ז בס' דורות-האחרונים, נ.י. תרע"ד, עמ' 167. תולדות אנשי שם, נ.י. תש"י, עמ' 60).

וא"כ לא מצינו לו שום קשר עם קורעניץ (פ' וילנא), ומדוע נייחס אליו את הכינוי "קורעניצער"?



לקוטי שיחות – שיחות

מראה מקום

הרב גדליה אבערלאנדער
מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בלקו"ש ח"כ"ג שיחת חג השבועות ג, מבאר הרבי זי"ע הענין
דנשתנו הטבעים ונצחיות התורה האיך זה מתאים זה בזה. ושם
בעמ' 34 הערה 29* כשמביא דעת רב שרירא גאון בנידון זה
מציין "אוצר הגאונים תשובות סע"ו", ולא מציין המסכת,
דכפי הידוע מסודר אוצר הגאונים לפי המסכתות. ויגעתי
ומצאתי שהוא במס' גיטין סימן שעו.



בלקו"ש ח"כ"ע' 569 מבאר שם רבינו זי"ע שאפשר לנחם
אבלים ע"י מכתב או שליח. ונראה להביא קצת ראייה לזה, מהא
דמדייקים בלשון הקרא. דבתחילת פ' וירא כתיב וירא אליו ה'
ומבואר ברש"י שבא לבקר את החולה. ואילו בסוף פ' חיי שרה
כה, יז, כתיב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק.
וכותב רש"י: נחמו תנחומי אבלים. הרי דבביקור חולים נתראה
הקב"ה אל אברהם לבקרו, ובתנחומי אבלים לא כתיב שבא אליו
רק ויברך אלקים. הרי דבביקור חולים יש חיוב לבא בעצמו
(וכמבואר בפוסקים), אולם בניחום אבלים אין צריכם לבוא
בעצמו ויכול להיות ע"י מכתב או טלפון וכדומה*.



(* הערות המערכת: בענין ביקור חולים ע"י שליח, ראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי'
ו' אות ו' ושו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קכח, מנחת יצחק ח"ב סי' פ"ד, אגרות משה יו"ד
סי' רכ"ג, באר שרים ח"ב סי' כ"ד-כ"ה, אבני שהם ח"ד סי' נ"ו וביסודי ישרון ח"א ע'
ק"ע ובהוספות ע' כ"ט, וראה לקו"ש ח"כ"ע' 65 דנראה דגם "לשאול בשלומו" מקיימים
מצוות ביקור חולים. עיי"ש.

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

שבעה עשר בתמוז נדחה

הרב הלל העלער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בסה"ש תנש"א (עמ' 60) מסתפק בנוגע ל"ז בתמוז שחל להיות בשבת וצ"ל האם השבת דוחה את כללות הזמן דבין המצרים, והתחלת בין המצרים בקביעות כזו היא ביום ראשון, או שהשבת דוחה רק את הצום והענינים הבלתי רצויים דביהמ"צ. עכ"ל.

ולכאור' צ"ע במפורש הדבר במג"א (סי' תקנ"א סקמ"ב) בנוגע לאמירת שהחיינו, דאם חל י"ז בתמוז בשבת, ונדחה, מותר לכו"ע לברך שהחיינו (ואפי' לפי מש"כ בכתבי האריז"ל דבשבת ביהמ"צ אסור, עי"ש, הובא בא"ר, פרמ"ג, ועוד) ואי נימא שהשבת דוחה רק את הצום, ולא כללות הזמן דביהמ"צ, א"כ איך יברך שהחיינו, ומוכרח לכאור' דבקביעות כזו התחלת הזמן דבין המצרים, היא ביום ראשון.

אולם בשו"ת יוסף סי' ע' כתב "דבשבת שחל בו שבעה עשר בתמוז אע"ג דהתענית נדחה על יום שלאחריו אפי הכי הרי היום עצמו הוא בין המצרים ואין לברך שהחיינו", וכ"כ בשו"ת חיים שאל סי' כ"ד, ודלא כהמג"א הנ"ל.

הרי דפליג הני פוסקי' בספיקת רבינו הנ"ל.

(ואולי י"ל דגם להמג"א מתחיל כל עניני ביהמ"צ על שבת זו, ורק לענין שהחיינו קא מיירי, דמעיקר הדין מותר בשבת ביהמ"צ, ורק ענין דאריז"ל הוא, לכן התיר, ועצ"ע).

ועי' עוד בשד"ח מערכת בין המצרים ס' א', אות א', ובס' נטעי גבריאלי, הביא בשם זכור לאברהם דשבת זו חמורה משאר השבתות שבין י"ז בתמוז לת"ב. דבשאר השבתות אין אותו היום עצמו ריע מזליה אלא שעומד בין שני ימים הרעים י"ז בתמוז ות"ב, אבל י"ז בתמוז עצמו, ריע מזליה ויום רע ומר הוא וכו' עי"ש.



בענין החיוב לכבוד מי שלימדו תורה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

פרקי אבות (פ"ו מ"ג): הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דיבור אחד או אפי' אות אחת צריך לנהג בו כבוד שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו רבו אלופו ומיודעו שנא' ואתה אנוש כערכי אלופי ומידעי והלא דברים ק"ו ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו רבו אלופו ומידעו הלומד מחבירו פרק אחד או הל' אחת או פ"א או דיבור אחד או אפי' אות אחת עאכ"כ שצריך לנהג בו כבוד ואין כבוד אלא תורה שנא' כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב ואין טוב אלא תורה שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתו על תעזבו. ע"כ.

ובההתוועדות דש"פ במדבר תשל"ג (בלתי מוגה) שאל כ"ק אדמו"ר במשנה זו עשר שאלות, וזהו תוכנם בקיצור נמרץ:

א. פשיטא דהלומד מחבירו צריך לכבדו, ומהו החידוש דהתנא? ב. דיוק הלשון הלומד "מחבירו" ולא מרבו, תלמידו, או בלשון סתמי "הלומד מכל אדם"? ג. הרי כבר למדנו "הי כבוד חברך חביב עליך כשלך" ויתירה מזו "כמורא רבך", והרי שם הוא אפי' כשלא למד ממנו כלום? ד. אריכות הלשון "פרק אחד, או הל' אחת וכו', מדוע לא כתב בקיצור אפי' אות אחת" ונדע מיני' דכ"ש פרק אחד או הל' אחת וכו'. ה. הלשון "לנהג בו כבוד" ולא בקיצור "לכבדו" וכיו"ב. ו. הק"ו מדהע"ה, והרי שם למד ממנו ב' דברים, ואיך אפשר ללמוד מזה גם במקרה דלמד מחבירו אות אחת וכו'. ז. מדוע צריך לחזור עוה"פ על כל האריכות פרק אחד או הלכה אחת וכו'. ח. "כבוד חכמים ינחלו, ותמימים ינחלו טוב" הן שני פסוקים (משלי ג, לה, שם, כ"ח), אז למה צריכים שניהם. ועוד, דלמה לא מפסיק ביניהם כדרכו בכ"מ כשמביא ב' פסוקים בתית "ואומר" וכיו"ב? ט. מהו הפירוש והתוכן מאומרו "אין כבוד אלא תורה" (דיש מפרשים בזה "אלא לתורה", שהכבוד הוא בשביל וע"י תורה, אבל אדה"ז מקיים הגירסא "אלא תורה" וע"כ שאינו כפירושם). י. מהו

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

התוכן דנתינת כבוד כשכר על זה שלימדו, והרי כבוד בכלל אינו "שלימות" עבור תורה.

ובהמשך ההתוועדות תי' כ"ק אדמו"ר חלק מהשאלות - שמשנתנו באה להשמיענו הדין של לנהוג בו כבוד, דהיינו שיתנהג כך בתמידות, גם כשרואה שחבירו שלימדו פעם ירד מדרגתו ואינו מתנהג עכשיו כדבעי, מ"מ חייב לכבדו ומתורץ א"כ: א. דזהו החידוש כאן - שצריך לכבדו גם אז. ב. א"א לכתוב הלומד מתלמידו, דא"א להיות הנהגה של כבוד תמידי לתלמיד (ואף שאינו מפורש בהשיחה, י"ל, דעד"ז לא הי' יכול לכתוב הלומד מרבו, דברבו אמיתי לא יהי' מצב דראה בו שאינו מתנהג כדבעי, ושוב אין חידוש בהנהגה של כבוד כלפיו). ג. דיש כאן חידוש והוספה על החיוב כבוד שיש בכלל כלפי חבירו, דזהו רק כשחבירו מתנהג כדבעי. ד. וזהו דיוק הלשון "לנהג" בו כבוד, ולא לכבדו סתם.

ולתרץ השאלה דאריכות לשון משנה "פרק אחד . . אפי' אות אחת" (ולא בקיצור "אפי' אות אחת" ותו לא) מבאר, שמדובר כאן באופנים שונים בלימוד: ד"פרק א'", מורה שלוקח הענין רק בכללותו; "הלכה א'" מורה שלוקח רק ההלכה ולא פרטי הבנת הענין; "פסוק א'" ו"דיבור א'", מורה שלוקח הענין כבר יותר בפרטיות, אבל עדיין הר"ז בכללות קצת דהרי גם בפסוק א' יש הרבה ענינים; ולמעלה מכולם "אות א'", דמדייק ומבין בכל אות בפרטי פרטיות, אשר באיכות, הרי אופן זה למעלה מכולם.

ובזה משמיענו התנא, דבאיזה אופן שיהי', שלמד מחבירו (מפרק א' עד אות א') צריך לנהג בו כבוד.

ומסיים כ"ק אדמו"ר שבנוגע לשאר הדיוקים "וועט מען מבאר זיין אין אן אנדערע געלעגנהייט" [נבארם בהזדמנות אחרת].

והנה זש"כ, ש"אות אחת" הוא האופן הכי נעלה בלימוד, צ"ע לכאו' להתאימו בפשט המשנה, דהרי לשון המשנה הוא "אפי' אות אחת" - דפירושו דגם אז צריך לכבדו, ולכאו' לפי המבואר הרי, אדרבא, כשלמד ממנו אות אחת בודאי צריך לכבדו (ואפי' בפרק אחד וכיו"ב)?

ואולי י"ל, דכונת רבינו אינו להוציא המשנה מפשרו, דפירוש המשנה הוא אכן דכשלימדו פרק אחד לימדו יותר, ולכן פשוט יותר שצריך לכבדו, משא"כ באות אחת דלא לימדו כ"כ; לא דע"ז קשה (כנ"ל בשאלה ד') דמדוע לא כתב רק "אות אחת וכו'" ? וע"ז מתרץ, דהיות ואפשר להיות מעלה גם ב"אות אחת" על פרק אחד וכו"ב, לכן צריך לפרט כל אחד מהאופנים, שלא נטעה לומר דדוקא בלימוד ד"אות אחת צריך לכבדו וכו'.

ב. והנה בההתוועדות דמוש"ק פ' במדבר תשל"ט (בלתי מוגה) הזכיר כ"ק אדמו"ר תורת הבעש"ט הידוע על משנה זו, שהקשה: א. מהו הק"ו מדהע"ה דשם למד מאחיתופל שני דברים, למקרה שלמד מחבירו דיבור א' ואות א' וכו' ? ב. מהו דיוק הלשון "שלמד מאחיתופל שני דברים בלבד" ? ותי', דהיות ותורה קשורה עם הבל"ג של הקב"ה, לכן בכלל כשלומדים אפי' ענין א' בתורה, הרי הענין פרה ורבה אצלו, משא"כ כשלומדים מרשע, אזי אינו פו"ר אלא נשאר כשפשוטו. וזהו הק"ו מאחיתופל שהי' רשע, ושלכן התורה שלמד דוד ממנו נשאר כמו שהוא "שני דברים בלבד", ואעפ"כ נהג בו דוד כבוד, א"כ עאכ"כ כשלומד תורה מחבירו הגון, דאז אפי' אות אחת יפרה וירבה, א"כ בודאי צריך לנהוג בו כבוד. ע"כ.

ומק' ע"ז כ"ק אדמו"ר, דמצינו בגמ' (סוכה נג, סע"א ואילך) דא' מהדברים שלימד אחיתופל לדעה"ה (אחד מהשני דברים דמשנתינו) סייע לדוד להציל כל העולם משטפון, וא"כ איך אפ"ל דמה שלימד אחיתופל לדוד לא הי' כחו לפעול וכו' ככח התורה ?

ומתרץ: דזה שהי' כח בתורה זו, היתה רק מצד זה שהתורה נתעצם עם דוד, וכפי שהי' תורתו של דוד היתה בו כח התורה, משא"כ התורה כפי שלימדו אחיתופל היתה בגדר ד"שני דברים בלבד", בלי כח הבל"ג. (וע"ד שמצינו דאע"פ שחייבים לומר "דבר בשם אומרו", מ"מ מצינו בגמ', פוסקים וכו', דבכללות אין אומרים הלכה בשם אומרו, וידוע הביאור בזה, דאחר שנתעצם עם השומע הרי"ז כבר תורתו וכו'). ע"כ.

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

ואולי י"ל דשתי השיחות משלימות זו את זו, וע"פ המבואר בתשל"ט יש לתרץ, אולי, גם ה' שאלות האחרונות שהק' כ"ק בתשל"ג ולא יישבם שם, כדלקמן.

דנהה ע"פ המבואר בתשל"ג נמצא, דתוכן הוראת המשנה היא, דצ"ל הנהגה תמידית בכבוד כלפי חבירו שלימדו תורה. ואולי י"ל דהטעם לזה הוא, משום דזה שלמד ממנו לא הי' מתנה חד-פעמי, אלא (כדברי הבעש"ט הנ"ל) שפרה ורבה אצלו, ונמצא א"כ דתמיד מקבל ומרויח מאותו דבר תורה שלימדו חבירו, ושלכן יש חיוב תמידי לכבודו.

ועפ"ז ניתן לבאר דברי המשנה "ואין כבוד אלא תורה", דפירושו, דהכבוד שהחכם מקבל אינו דבר נפרד מהתורה שלימד (שמכבדים אותו בשביל שפעם לימד תורה וכיו"ב), אלא, שהתורה שלימד כאילו עובד בשבילו ומכבודו, דעי"ז שפרה ורבה אצל המקבלים תמיד, הרי עי"ז הוא תמיד משפיע ומלמד, ולכן ה"ה מכובד [ומתורץ לפ"ז שאלה ט' ויו"ד הנ"ל, דלפ"ז מובן דלא מדברים פה במעלת ושליומות הכבוד כשכר על תורה, אלא במעלת התורה - שמכבד את האדם].

ולפ"ז יש לבאר גם הראי' מב' הפסוקים שהביא התנא (ושהם ראי' אחת היוצא משניהם - ומתורץ שאלה ח' הנ"ל), דבפ' הראשון נאמר שחכמים נוחלים כבוד, והתנא רוצה ללמדנו מהו הפירוש בהכבוד הזה - שהוא התורה עצמה ולא דבר צדדי כנ"ל - ולזאת מביא פסוק שני המדבר ב"נחלת" חכמים [תמימים] דשם כתוב שנוחלים "טוב", והרי "טוב" פירושו תורה (כמו שרואים מהפ' השלישי), וזה מראה לנו דה"כבוד" בפ' הראשון ה"ה תורה - שהתורה הוא המכבד את האדם כנ"ל.

[ואולי י"ל עוד, שהתנא דייק מלשון הכתוב שמגדיר ה"כבוד" וה"טוב" הבאים להחכמים והתמימים - כ"נחלה (ולא מתנה או שכר וכיו"ב), וידוע שהענין דנחלה מורה על העדר השינוי בהדבר, ועד שאפי' שינוי רשות אמיתי אין כאן (יורש עומד במקום המוריש וכו'); ומזה למדים שהכבוד והטוב שמקבלים החכמים אינו דבר שונה וצדדי מתורתם (סיבת הכבוד), אלא הן הן התורה עצמה - אין כבוד אלא תורה].

ועפכ"ז יש להבין בעומק יותר הק"ו מדהע"ה. דהנה, אצל דוד הרי זה שהתורה פרה ורבה אצלו לא ה' מכח מה שלימדו אחיתופל (כנ"ל מהבעש"ט, וכהמבואר בהשיחה), אלא אך ורק מכחו של דוד, וא"כ לא ה' סיבה שדוד יכבד אותו בתמידיות, ובכ"ז כן כיבדו. (והטעם בזה אפ"ל, דמ"מ התורה הזאת שפו"ר אצל דוד הגיע לו ע"י אחיתופל - ועד"מ - שאחיתופל נתן הגרעין (התורה) ודוד לקחו וזרעו באופן שיפרה וירבה, ולכן כיבד אותו דוד תמיד, שהרגיש שמה שפו"ר אצלו תמיד הרי הגרעין עיתן לו ע"י אחיתופל) - וכ"ש וקו"ו כשלמד תורה מרב הגון דאז הפו"ר שבתורה כן משתייך להמלמד, וא"כ צריך לנהג בו כבוד תמידי. [ומתורץ שאלה ו' הנ"ל].



ומדאיתנן להכא, יש לתרץ אולי גם שאלה ז' הנ"ל (מדוע הוצרך התנא אחר הק"ו מדוד לחזור על כל האריכות ד"פרק א' פסוק א' וכו'), דהנה לפי ביאורו דכ"ק אדמו"ר הנ"ל נמצא, דמי שלמד (רק אות אחת, ה"ה לומד בדרגא נעלית ביותר, וכתבנו לעיל, דלכא"ו בלימוד כזה פשיטא דחייב לכבד מי שלימדו. אבל להמבואר נראה לומר איפכא - דהרי מה שלומד בדרגא כזו דבכל אות יכול לדייק לפרט ולהבין וכו', הרי עיקר הפו"ר שבתורה נעשית בכחו (וע"ד מי שהתורה נתעצם בו, דכבר אינו צריך לחזור על הדברים בשם אומרם, דהר"ז כבר שלו ואינו נק' תורת המלמד), וא"כ סברא לומר דאינו מחוייב בהכבוד התמידי להמלמד!

וע"ז באה הק"ו מדהע"ה; דשם הרי בודאי הפו"ר לא באה מהמלמד (דהרי לא ה' בכח תורתו לפו"ר), ובכ"ז כיבדו תמיד - וכ"ש כשלמד מחבירו הגון, אפי' בדרגא נעלית של לימוד כנ"ל, חייב לכבדו.

ומבואר דלכן חזר התנא על כל האריכות, משום דמהקל לומדים שודאי בלימוד באופן "פרק א'", חייבים לכבדו, ויתירה מזו אפי' כשלומד בדרגא נעלית יותר. . ואפי' בדרגא הכי נעלית, מ"מ מלמדנו הק"ו דחייבים לנהג בו כבוד.



חסידות

"ומ"ש ביואל שובו עדי בכל לבבכם"

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק ת"ו

באגרת התשובה פ"א (צא, א) כתוב: "ומ"ש ביואל שובו עדי בכל לבבכם בצום ובבכי כו' היינו לבטל הגזרה" וכו'.

ומדייק כ"ק אדמו"ר בביאורים באגה"ת [שיעורים בס' התניא ח"ג ע' 1143]: "עדיין לא מובן: מדוע עליו לומר "ומ"ש ביואל", הלשון שובו עדי גו" אינו מובא בשום מקום אחר בתנ"ך רק ביואל?

"הדבר יובן במה שחכמינו ז"ל (רש"י יואל א, א) אומרים שיואל בן פתואל הוא בנו של שמואל הנביא, ולמרות שכתוב (שמואל א ח, ג) "לא הלכו בניו בדרכיו", אך לאחר מכן חזר בתשובה עד שזכה לנבואה, כלומר כל מציאותו היתה תשובה, לכן אומר רבינו הזקן "ומ"ש ביואל", שכן זו ראי' נוספת לכאור' שמה שכתוב בצום הכוונה לתשובה, שכן זה נאמר ביואל שכל מציאותו - תשובה". עכ"ל.

להעיר עד"ז בלקו"ש חכ"ב (ע' 109, 112) שמדייק במ"ש רש"י (קדושים יט, כה): היה רע"ק אומר, דברה תורה כנגד יצר הרע, שלא יאמר אדם ארבע שנים אני מצטער בו חנם, לפיכך נאמר להוסיף לכם תבואתו". עכ"ל - לשם מה מביא את מאמרו בשמו של רע"ק? וגם דיוק לשון רש"י "הי' רע"ק אומר" (ולא כמ"ש בתו"כ (עה"פ) "רבי עקיבא אומר"), דמשמע שרע"ק נהג תמיד לחזור על מאמר זה, דמה ההדגשה בהבנת הענין?

ומבאר שם: דרע"ק בארבעים שנה הראשונות לא למד תורה, ורק לאחר שהבטיחו לו שכר הלך ללמוד תורה, הרי שאצל רע"ק הי' מצב כעין ד"ארבע שנים אני מצטער בו חנם", ולכן זה קשור במהותו ומעלתו של רע"ק - "הי' רע"ק אומר" שכל מציאותו הי' שע"י הבטחת שכר הגיע למעלת מדריגת רע"ק, ולכן הי' תמיד חוזר על מאמר זה שביטא את מציאותו.

ובהערה 31 שם: "להעיר מפי' כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוסח ההגדה "חכם מה הוא - אומר" (הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' יז). "עכ"ל. - ועד"ז בנדו"ד בענין "ומ"ש ביואל".



מספר הצומות במי שעבר ושנה ושילש

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

באגרת-התשובה פ"ג מביא רבינו הזקן את מחלוקת חכמי המוסר האחרונים במי שחטא חטא אחד פעמים רבות, די"א שצריך להתענות את מספר הצומות השייך לאותו חטא, כפי מספר הפעמים אשר חטא (דומיא דקרבן חטאת שחייב להביא על כל פעם ופעם), וי"א דסגי בפעם אחת מספר הצומות השייך לאותו חטא (דומיא דקרבן עולה, דאפילו על כמה מצות-עשה מתכפר בעולה אחת).

ומסיים רבינו: והכרעה המקובלת בזה, להתענות ג' פעמים כפי מספר הצומות דחטא זה כו' והטעם הוא עפ"י מ"ש בזה"ק סוף פ' נח כיון דחב ברנש קמי קודב"ה זימנא חדא עביד רשימו כו' זמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא סטרא דא כו'. לכך צריך מספר הצומות גם כן ג' פעמים. עכ"ל.

וכך גם במהדו"ק דאגה"ת: וקבלה בידינו מרבותינו ז"ל, שאפילו עבר עבירה [אחת] כמה פעמים די להתענות שלשה פעמים כשיעור אשר מבואר בפריהם לכל חטא ועון אשר יחטא. עכ"ל.

בדפוסים הראשונים של המהדו"ק (בתניא דזולקווא תקנ"ט ועו') נדפסה כאן הגה"ה בזה"ל: ועיין בתשובת חוט השני סי' מז, ובס' יסוד יוסף פרק יא. עכ"ל. בס' אהל-רחל (ח"א עמ' 54 ואילך) ביאר שהכוונה לס' יסוד-התשובה ולא לס' יסוד-יוסף, וגם נימק בכמה טעמים מדוע אין לייחס את ההגה"ה הזו לרבינו הזקן (הובאו דבריו בהע' לתניא מהדו"ק עמ' תקב).

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

ואכן מסתברא מילתא שבדבריו אודות ה"הכרעה המקובלת" ו"קבלה בידינו מרבותינו ז"ל" לא נתכוין אדמו"ר הזקן לס' יסוד-התשובה (שנדפס לראשונה בלבוב תקנ"ב), אבל מאותו ספר נוכל ללמוד מיהו זה שהכריע במחלוקת "חכמי המוסר האחרונים". שכן על פי האמור בסוף הקדמת המחבר "רובו אסף וקיבץ מספר קנה חכמה" להרב רי"ל פוחאוויטשער, ובנדו"ד מפורש שם בדבריו (בפרק יא): וכתב הרב בעל קנה חכמה בספריו הקדושים ה"ה בספרי כ"ח וס' ד"ח איך שהציע דבריו אלה לפני כבוד החכמים וגאונים דמדינת ליטא ולפני שאר הרבנים גדולי ישראל והסכימו לדבריו. עכ"ל.

והכוונה למ"ש רי"ל הנ"ל בספרו דברי-חכמים (האמבורג תנ"ב, שער התשובה דף כג, ג-ד): וצריך אתה לדעת, שאם חטא אדם חטא א' אפילו ק' פעמים וקיים דרכי התשובה כמ"ש, אין צריך לקיים הסיגופים והתעניות המסודרים לאותו החטא יותר מג' פעמים. והוא מוכח ממ"ש זוהר פ' נח . . . כיון דחב בר נש . . . זימנא תליתא אז אתפשט ההוא כתמא מסיטרא לסיטרא כדין כתיב נכתם עונך לפני . . . וכן הוריתי למעשה לכמה אנשים אשר יראת ה' נגע בלבם ונתחרטו על עונם חטאת נעוריהם ורצו לנהוג סדר הסיגופים ותעניות כמ"ש הרוקח וכתבי האר"י, ומענה בפיהם שאם ירצו לקיים כפי אשר מסודר לאותם החטאים על כל פעם ופעם זה אי אפשר, כי רבו פשעיו לאין מספר בכמה מיני חטאים שונים ומשונים. ולמען שמו הגדול ושלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה, נזדקקתי לדבריהם להורות להם הדרך ילכות בה לפי עניות דעתי, והוא כמ"ש שאין צריך לסיגופים יותר מג' פעמים לכל חטא. והסכימו לדברי המאורות הגדולים חכמי וגאוני אב"ד ור"י דראשי קהילות קדושות ליטא יצ"ו ושאר גדולי הרבנים חכמי ישראל. עכ"ל.

ועד"ז כתב גם בספרו כבוד-חכמים (ויניציאה ת"ס, דף לו, ב), ומסיים שם: והנראה בעיני כתבתי למען שמו הגדול ושלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה, והסכימו לדברינו חכמי וגאוני וראשי הקהילות ליטא יצ"ו בעת התוועדות המדינה שהי' אז, ושאר גאונים וגדולי ישראל שהיו אז שם. עכ"ל.

גם ההסכמות לספריו ניתנו מ"הרבנים דחמשה ראשי קהילות מדינת ליטא בההתוועדות קודש ק"ק חאמסק" בשנה תנ"א, רבני

ד' קהלות ליטא בוועד חאמסק תל"ט, רבני ד' ארצות פולין בוועד יערסלב שנת ת"מ.

כך כתב גם הרב החיד"א בהגהותיו לס' חסידים (אות שצד): מכאן יש סמך למה שכתבו חכמי המוסר דמי שעבר עבירה אחת כמה פעמים, יעשה תיקון אותה עבירה כפי אשר הורה רבינו האר"י זצ"ל תלת זמני ובתלתא סגי. עכ"ל. והרי ספרי הרב רי"ל פוחאווטשר ידועים היו היטב להחיד"א, ככתוב ב"שם הגדולים" שלו (מע' ספרים, ס' דברי-חכמים): וכל ספריו קדושים ומעוררים יראה וקדושה. עכ"ל.

וראה בס' תורת לוי יצחק (עמ' קעג) שהקשה על הזוה"ק הנ"ל מדברי הגמ' יומא (פו, ב) אדם עובר עבירה פעם ראשונה מוחלין לו, שניה מוחלין לו, שלישית מוחלין לו. ומתרץ די"ל שבזוהר מיירי כשלא עשה תשובה בפעם הראשונה והשניה, ואזי בפעם השלישית "נכתם עוונך לפני". אבל בגמ' יומא מיירי כשעשה תשובה בפעם הראשונה והשניה, לפיכך מועילה התשובה גם בפעם השלישית. ומוכרח לומר כן, כי אם לא עשה תשובה כיצד מוחלין לו בפעם הראשונה והשניה. יעו"ש.



עבודת ה' בשמחה לפי הרמב"ם; רש"י והאריז"ל

הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מאנאלאפאן, נ. דזש.

א. בתניא פכ"ו כותב: "ומקרא מלא דיבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה וגו' ונודע לכל פי' הארי' ז"ל על פסוק זה".

ב'ליקוט פירושים' להר"א חיטריק שיחי' מביא הערת הרבי בזה: "אפ"ל זה שמפרש מרוב כל" - שהשמחה צ"ל יותר גדולה מרוב כל [ולא - בעת שהוא במצב דשלוה ודרב כל] כפירש"י וכפשטי דקרא דמסיים . . ובחוסר כל" עכלה"ק.

ומביא שם בהע' 4 על מה קאי הערת הרבי "שהעירו, שלכאורה מפורש כן ברמב"ם סוף הל' לולב אשר ענין העונש הוא על העדר השמחה, ומה ניתוסף מפי האריז"ל?"

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

אך דברי הרבי בהערה זו צריכים בירור לפום ריהטא. דמחד גיסא רוצה לבאר שישנו הבדל בין פירוש הרמב"ם לפירוש האריז"ל; אך מאידך גיסא בסיום ההערה כהוכחה מביא פירוש רש"י עה"ת שהפירוש של "מרום כל" היינו "בעת שהוא במצב דשלוה ורוב כל". ולכאורה, כיצד מביא מרש"י עה"ת ביחס להרמב"ם, הרי הרמב"ם אינו סובר כשיטת רש"י, כי הרמב"ם מפרש שהעונש מגיע על העדר עבודה של שמחה בעצמה. וכיצד איפוא מצטט הרבי שיטת רש"י כמפרש הרמב"ם?

ועיין בתורת מנחם תשמ"ז (ח"ד ע' 350 ואילך הנחה בלתי מוגה) שמבאר ששיטת רש"י איננה כפירוש האריז"ל וז"ל: אבל ע"פ פשוטו של מקרא - העונש ד"ועבדת את אויבך" הוא על ש"לא עבדת את ה' אלוקיך" (לא על העדר השמחה בעבודת ה' כי אם על העדר העבודה עצמה - ולכן לא מתרץ רש"י השאלה . היתכן עונש חמור כזה על חסרון השמחה . . מכיון שבפשוטו של מקרא העונש הוא על ש"לא עבדת את ה' אלוקיך" שלכן העונש הוא ועבדת את אויבך - "מידה כנגד מידה"; ונוסף לזה, מכיון ש"לא עבדת את ה' אלוקיך" (בהיותך) בשמחה ובטוב לבב מרוב כל (בעוד שהי' שהיה לך כל טוב - רש"י שם) לכן ועבדת את אויבך וגו' בחוסר כל" - מידה כנגד מידה".

הרי ששיטת רש"י שונה משיטת הרמב"ם. לפי הרמב"ם העונש הוא בעיקר על העדר השמחה עצמה; ואילו לפי רש"י - פשוטו של מקרא - העונש הוא על העדר עבודת ה' בלבד. ושיעור הכתוב לשיטתו הוא: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך" כאשר היית במצב של "שמחה וטוב לבב מרוב כל" ובכן מהי כוונת ההערה?

ואולי יש לפרש בשפטות. שהרבי מבאר שהרמב"ם סובר בפרט זה בלבד של "מרוב כל" כפירש"י. כלומר, בפסוק זה ניתן לפרש כמה פירושים:

א) פירוש האריז"ל. שכל הפסוק כולו הולך על העדר עבודת ה' בשמחה. ושיעור הפסוק לדעתו כפי שמוכח בשל"ה (תושב"ע פ' תבוא): "כי תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל כלומר שצריך האדם לשמוח בעשיית המצוות וקיומם, יותר מרוב כל שמזמין לו ה' ית' והוא שמח

בהן. יותר מזה, צריך לשמוח במצוה הבאה לידו. דהיינו, שגם המילים "מרוב כל" מדגישות את עוצמת השמחה: שחייב באדם בעשיית המצוה יותר אפילו מרוב כל גשמי. (ב) פירוש רש"י - לפי השיחה האמורה - שהעונש מגיע רק על העדר עבודת ה' כאשר היה לך שפע ושמחה וטוב לבב מרוב כל. (ג) פירוש הרמב"ם - לפי הרבי בהערה זו - שמצד אחד העונש מגיע אכן על העדר השמחה; אך מצד שני המילים של "מרוב כל" בכתוב מפרש הרמב"ם - כפירש"י - בעוד שהיה לך רוב כל. ולא כפירוש האריז"ל: יותר מרוב כל גשמי.

נמצא בסיכומו כל דבר, דיש להרמב"ם, שיטה ממוצעת בין האריז"ל לבין רש"י - פשש"מ. בענין חובת השמחה שיטתו זהה לאריז"ל שהעונש אכן מגיע בגלל אי-שמחה; אך ביחס למילים "מרוב כל" פירשו דומה לפירש"י. וזוהי שמביא הרבי בהערותו, שמבחינה זו הרמב"ם כפירש"י.

ב. לאמיתו של דבר, דברים אלו מבוארים להדיא ברמב"ם. הרמב"ם מביא את פסוק זה ארבע פעמים בספרו הגדול, שלש פעמים מפרש שהעונש מגיע בגלל העדר שמחה; אך פעם אחת הוא נוטה לכאורה לפירוש רש"י?

א) בהל' תשובה (פ"ט ה"א): "נמצא פירוש כל אותן הברכות והקללות על דרך זו. כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו משפיע לכם הברכות הללו" דהיינו שהברכות מגיעות עבודה השמחה. (ב) בהל' שביתת יו"ט פ"י כותב: "ולא נצטוונו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוךך בשמחה ובטוב לבב הא למדת שהעבודה בשמחה. (ג) בסוף הל' לולב: "וכל המונע משמחה זו ראוי להיפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב".

ד) מאידך בהל' תלמוד תורה (פ"ג ה"י"ג) עולה נימה חדשה מדברי הרמב"ם: "אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני, וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר וענין זה מפורש בתורה. הרי הוא אומר תחת אשר לא עבדת את אלוךך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

אויב"ך" דהיינו ולכאורה הרי הרמב"ם סותר את עצמו בפירוש הכתוב. כי הלא כאן מפרש שהעונש הוא על שלא עבדו אותו בשעה שהי' לך מצב של שמחה ועושר, כפירש"י - היפך פירושיו בשאר המקומות?

אך שים לב: בשאר המקומות אינו מביא הרמב"ם המילים "מרוב כל", ורק בהל' תלמוד תורה מביא גם את סיום הפסוק והענין "מרוב כל, ועבדת את אויב"ך". והדברים מדוייקים להפליא: כי בהל' תלמוד תורה כל הוכחתו אינה אלא מהמילים "מרוב כל", דהיינו שאפילו במצב של "מרוב כל" - במצב של עושר - לא עבדת את ה' בשמחה; אך בשאר המקומות אינו מביא המילים "מרוב כל" ולפיכך מפרש שהעונש מגיע בגלל העדר השמחה בלבד.

וההסבר הוא כמו שפירשתי לעיל, שבנוגע המילים "מרוב כל" הרמב"ם מפרש כרש"י "בעוד שהי' לך רוב טוב"; ואילו חידושו המיוחד של הרמב"ם אינו אלא בנוגע המילים "בשמחה ובטוב לבב" שהרמב"ם מפרשן, כאמור לעיל, שהעונש מגיע בגלל העדר השמחה והיא היא הבנת הערת הרבי בדברי הרמב"ם.

אך בעיקר דברי הרבי בשיחה הנ"ל צל"ע כי אע"פ שהביא הוכחה מוצקה שלא יתכן להעניש בגלל השמחה - כי מנין עונש חמור בגלל העדר השמחה; אך עדיין צ"ב מדוע רש"י מפרש פירושו רק על המילים "מרוב כל", (כידוע בשיחות, שאם רש"י מצטט מלים מסוימות הרי"ז הוכחה שפירושו מיוחד רק למלים אלו), ולא על המשפט כולו "בשמחה ובטוב לבב" - [דלכאורה פירושו קאי על כל המשפט כולו "בעוד שהם בשמחה וגו'?" ואולי בא לשלול בזה פירוש הראב"ע ש"מרוב כל" היינו מחמת "רוב כל", שהרוב כל והשפע הגשמי גרם שכחת עבודת ה' ע"ד הפסוק "שמנת עבית כסית" ואכמ"ל.

ג. והנה בכללות הענין עדיין צ"ע, סוף סוף כיצד יתכן לפי הרמב"ם שעונש חמור כזה יגיע רק בגלל העדר השמחה בלבד? וכי מנין לו בכלל האזהרה וההתראה לכך?

ונראה (והדברים אף נרמזים למעיין, בשיחה ההיא - לפי האריז"ל עיי"ש), שלפי הרמב"ם מקור הדברים הוא במשנה (ברכות נ"ד ע"א): "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה' אלוקיך וגו'. בכל לבבך - בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע. . בכל מאדך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו". ובגמרא (שם בדף ס ע"ב): "אמר רבא לא נצרכא אלא לקבוליה בשמחה". הרי שמהלכות אהבת ה' שאדם חייב להיות בשמחה.

והרמב"ם בהלכות ברכות (פ"י הלי"ג) פוסק כך: "וחייב אדם לברך על הרעה בטובת נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה. שנאמר ואהבת את ה' אלוקיך בכלל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. ובכל אהבה זו היתירה שנצטוונו בה שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה".

הרי שהרמב"ם פוסק שחובת השמחה היא מדין אהבת ה' והרי זה בכלל אהבת ה' היתירה. וממילא מובן שאכן קיום מצות השמחה הרי זה קיום במצות אהבה. (ויש להאריך עוד הרבה בגדר זה ואכמ"ל. וידוע גם דברי הרבי הידועים בהסיבה שהשמיט הרמב"ם הדין מהברייתא בתענית, משנכנס אדר מרבים בשמחה - כי אליבא דהרמב"ם חובת האדם להיות שמח בכל זמן. ואין השיחה לפניי לעיין במקורותיה).

לעומת זאת, אע"פ שרש"י בפרשת ואתחנן (דברים ו' ה) מביא בד"ה ובכל מאדך, "בכל מדה ומדה שמודד לך בין במדה טובה בין במדת פורענית וכן בדוד הוא אומר כוס ישועות אשא וגו' צרה ויגון אמצא וגו'"; מכל מקום אינו מביא שיש לשמוח בזה. הרי שבפשוטו של מקרא אין לתבוע שמחה בשעה כזאת. ויעויין רש"י (ברכות ס' ע"ב) ד"ה לקבלוניה בשמחה שמפרש: "לברך על מדת פורענית בלבב שלם" דהיינו שהגדר דשמחה כאן היינו בלבב שלם בלי תרעומת ח"ו על ה' אך אין הכוונה שמחה ממש.

כנגד זה מדייק הרמב"ם בלשונו "בטובת נפש" דומה ללשון הכתוב "טוב לבב", שהכוונה אכן על שמחה ממשית, ולכן מכאן מקור על חובת השמחה כדלעיל.



הערה בלקו"ת

הרב משה לברטוב תושב השכונה

בלקו"ת בהביאור על זאת חקת התורה מבאר ב' שמות הוי' שהראשון קאי על ז"א והשני על עתיק. ומביא זה מהאריז"ל כלל בכל התורה. (ושע"ז כותב ר' צמח שהכלל בזה הוא דוקא כשהכתוב סובל פי' זה משא"כ אם לאו. וצריך עיון יוצא מהכלל כזה. הלא יכול להיות מצד קוצר המשיג ואיפה מצינו מבטל כלל מצד שאין אנו מבינים). ומקשה, הלא כאן השמות אינם סמוכים זה לזה וידבר הוי' גו' אשר ציוה הוי' גו', ומתרץ שהכלל הוא גם אם אינם סמוכים אך באים בפסוק א'.

וממשיך שציוה הוא ל' חיבור, היינו שהוי' דז"א מצוה וממשיך הוי' דעתיק שיומשך "בלאמר", היינו חכמה, חיבור סוכ"ע בממכ"ע, כי דיבור הוא בינה ואמירה חכמה, כי דיבור הוא גילוי ובינה הוא גילוי.

וכידוע פי' המגיד נ"ע על וידבר דעשה"ד שמקשה וידבר גו' לאמר, למי לאמר, הלא כל ישראל עמדו בהר סיני, ומתרץ שהפי' הוא שוידבר קאי על עשה"ד בינה, ונמשכו בלאמר היינו בעשרה מאמרות, שהם בבינה. עד"ז כאן בפרה שוידבר, בינה, מחברת עתיק ללאמר, חכמה.

וצריך עיון בכמה ענינים:

א. ראשית, כותב שכשהשמות הוי' הם אינם סמוכים אך בפסוק א', ג"כ מורים על ז"א ועתיק. אך פה הלא הם בב' פסוקים. ב. איך ז"א ימשיך עתיק בחכמה, הלא ז"א הם למטה מחכמה. ג. בדברי המגיד נ"ע שמפרש שעשה"ד הם בבינה, וידבר, ועשרה מאמרות נמשכות מחכמה לאמר, והלא כלפי ליא

וכידוע פתגם של הרה"ח ר' יחזקאל פייגין ה"ד, שכשיודעין מה לא יודעים הוי' ג"כ ידיעה בדא"ח.



בענין מאכלות אסורות או מאכל היתר וזמן איסור [גליון]

הת' משה אריאל הכהן רוט
כולל "צמח צדק", ירושלים ע"ה"ק

בענין מה שכתבתי בגליון האחרון (ע' 73), יש להוסיף, דהנה בלקו"ש חי"ב (עמ' 199) ובאג"ק ח"ג (עמ' קסז ואילך) כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ביאור ארוך בביאור החילוקים בין ק"נ לגקה"ט, והדברים מתבארים שם היטב, וזה לשונו הק': בשייכות הדצח"ם לק"נ או לגקה"ט - יש שתי חלוקות: שייכות הדבר מצ"ע או שייכותו ע"י הפעולה שנעשית בו.

מובן מאליו ששייכות זו השני' אינה אלא בחלק הדבר שהפעולה תופסת בו, ולמקום שהפעולה מקורה לשם.

דוגמא לדבר: מאכל היתר - ניצוץ האלוקי המקיים ומחי' אותו הוא מסוג הניצוצות המתלבשים וכן הוא תמיד וגם ביוהכ"פ (והוא הדוגמא שהובאה בתוס' שם לאכילת היתר בזמן איסור), דפשיטא דאין המאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ.

ולהיפך: מאכל האסור - ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט, וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה.

. . והנה יהודי האוכל מאכל היתר ביוהכ"פ, אין ביכולת פעולה מוגבלת זו לשנות סדר הבריאה, להוציא מהמאכל הניצוץ שבק"נ ולהכניס בהמאכל ניצוץ שבגקה"ט, ופעולתו היא - דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט, כך מוריד את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם, וכמו שכחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם בהמאכל והניצוץ.

ולפיכך - כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ - אין הענין שמחליף הניצוצות, אלא שבמקרה זה התירו רז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו, ובמילא יכול הוא להעלותו וכו'.

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

אבל לעולם הם הן הניצוצות שהיו במאכל קודם אכילת יוהכ"פ או אכילת חולה מסוכן, ולאח"ז.

ועוד מובן: במקום שע"י הפעולה צ"ל שינוי השייכות למקום אחר, צריך שהפעולה תבוא ממקום ההוא, כנ"ל.

דוגמא: יהודי (גוף ונפש החיונית שלו הם מהק"נ בעצמה) אוכל מאכל היתר (ק"נ בעצמה) סתם (לא לש"ש וגם לא למלאות התאוה) אין נעשה שום שינוי בשייכות ומקום הניצוץ והמאכל - (רק שזה שנתעלה למעלת מדבר כיון שנעשה דם ובשר כבשרו, אבל אין זה מעניינו).

מעין דוגמא לכהנ"ל בתורת הנגלה: איסור חפצא (מאכל איסור - גקה"ט - בפקו"נ), ואיסור גברא, (מאכל היתר - ק"נ - ביוהכ"פ), בסתם מוקמינן אחזקה וכו' (מאכל היתר סתם דאין נעשה שום שינוי כו').

עכלה"ק בביאור ענין ק"נ וגקה"ט, והשתא מבואר דבמאכל היתר אפי' באכילת יוהכ"פ, אין המאכל נעשה גקה"ט אלא נשאר ק"נ "דפשיטא דאין מאכל יורד ממדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ". ו"אין ביכולת פעולה מוגבלת זו (של אכילת היתר ביוהכ"פ) לשנות סדר הבריאה, להוציא מהמאכל הניצוץ שבק"נ ולהכניס בהמאכל ניצוץ שבגקה"ט". אלא "פעולתו היא - דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט, כך מוריד את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם, וכמו שכחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם בהמאכל והניצוץ". ולכאורה י"ל דה"ה באכילת היתר לתאוות גופו, לא חמיר מאכילת יוהכ"פ, לעומת זה במאכל האסור - ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט, וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה, ולפיכך - כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ - אין הענין שמחליף הניצוצות אלא שבמקרה זה התירו רז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו, ובמילא יכול הוא להעלותו וכו'. וממילא מבואר דיש חילוק עיקרי בין מאכל איסור למאכל היתר אפי' בזמן איסור (כיוהכ"פ).

ו. אך עדיין קשה, שהביאור במכתב שם, הוא דחיות ההיתר הוא מק"נ והאיסור מגקה"ט, ואין ביכולת האדם לשנותו, ולהחליף את החיות והניצוצות מגקה"ט לק"נ ולהיפך, אבל אי"ז

נוגע כלל למה שנעשה בגוף באדם האוכל, דבאוכל היתר למלאות תאותו הרי "לפי שעה" (עכ"פ) "נעשה גקה"ט, ונעשה דם ובשר מבשרו, שלכך צריך הגוף לחיבוט הקבר, שמזה מבואר חומרת איסור אכילה ("גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור") משאר איסורים, דנעשה דם ובשר מבשרו, ולכאורה ה"ה באוכל מאכל איסור בזמן היתר, שכל החילוק בין מאכל איסור למאכל היתר, הוא בעצם המאכל וחיותו, אבל האדם האוכל היתר בזמן איסור, לכאורה, יורד המאכל ונעשה גקה"ט, ונעשה דם כו', וא"כ מדוע אינו מגונה כ"כ, ואי תימא דבאכילת מאכל היתר בזמן איסור, אין המאכל יורד לגקה"ט אלא נשאר ק"נ, א"כ נמצא דבאכילת היתר למלאות תאותו, חמור יותר מאכילת היתר בשעת איסור, וזה דורש הבנה, אלא אם נבאר כמו שכתבנו לעיל, דבכל זאת אכילת היתר למלאות תאותו נחשב כ"אכילת איסור" וכ"מאכל איסור", משא"כ באכילת היתר בזמן איסור, הנה עצם האכילה היא "מאכל היתר" אלא שאופן הפעולה היא איסור.

ז. והנה ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר: "מאכל היתר - ניצוץ האלוקי המקיים ומחי' אותו הוא מסוג הניצוצות המתלבשים וכן הוא תמיד וגם ביוהכ"פ (והוא הדוגמא שהובאה בתוס' שם לאכילת היתר בזמן איסור), דפשיטא דאין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ".

יש להקשות, דהנה מבואר בשיחות קודש אחש"פ וש"פ אחרי תשל"ו בגדר איסורי גברא ואיסורי חפצא, דמדברי אדה"ז בתניא יש להוכיח דס"ל (ע"פ נגלה) דהן איסורי דאורייתא והן איסורי דרבנן הם איסורי חפצא (ולא רק איסורי גברא), ממנה שחיותן של האיסורים, ושל מאכלות אסורות וכדו' הוא מגקה"ט, ועצם המאכל הוא אסור וקשור בידי החיצונים, לעומת דברים המותרים שחיותן הוא מק"נ, והחי' הוא גבי איסור דרבנן שהוא איסור חפצא, והוא ממ"ש בתניא ריש פ"ח: "ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", הוא לפי דזה חידוש לומר שדבר שמה"ת הוא היתר וחיותו לפי סדרי הבריאה ("קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא") הוא מק"נ, ישתנה לקבל חיותו מגקה"ט, דבשלמא ע"פ נגלה לחדש שאיסור דרבנן יהי' חמור כמו איסור תורה, שיהי' איסורו לא רק איסור גברא אלא גם איסור חפצא, אינו חידוש גדול שקשה לאומרו, כמו

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

החי' שחכמים משנים את סדרי הבריאה, שמחליפים את החיות מק"נ לגקה"ט, ונקודת הביאור שע"ז בא הל' "שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" (ולא "כדברי תורה"), דאיסורי תורה הם רק מגלים שחיות הדבר איסור מתחילת בריאתו הוא מגקה"ט, משא"כ איסורי דרבנן פועלים שינוי בדבר שבריאתו הי' באופן שחיותו הוא מק"נ והם שינו את חיותו לגקה"ט, והכח לזה הוא לפי ש"חמורים וכו'", כמבואר שם באריכות.

ותמוה הוא בהבנת הענין לשם מה באו חכמים והורידו היתר שחיותו מק"נ והחשיכו אורה לגקה"ט, עד שנחשב כ"חתיכה עצמה נעשית נבלה" ר"ל, ואע"ג דע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח (ראה ביאור לד"ה אחרי שבסוף "דרך מצותיך") מבואר דהניצוץ של גקה"ט שרשו גבוה מאד נעלה, אבל סו"ס בעוה"ז הר"ז נחשב ירידה גדולה, וכמו ש"אין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ", ה"ה באיסורי דרבנן, וזה פלא.

אמנם ע"פ המבואר בשיחות קודש בהמשך הדברים שם, בביאור דיוק ל' אדה"ז בתניא פ"ז: מי שהוא בזוללי בשר וסובאי י"ן למלאת תאות גופו ונפשו הבהמית . . הנה ע"י זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונפל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות כו'. עכ"ל. דלכא' יש להבין מה חסר ביאור ומה מוסיף במלת "שבקרבו", ומבאר כ"ק אדמו"ר בזה, דכוונת אדה"ז לבאר איך חפצא של דבר המותר שהוא מק"נ, נעשה חפצא שמקבל חיות מגקה"ט, וזה מבואר בתוספת מלת "שבקרבו", והביאור: כאשר הבשר והיין נמצאים "בקרבו", הפי' בזה הוא לא שהחפץ נשאר כמו שהי' קודם, אלא שהגברא עבר על איסור במה שאכל למלאת תאות נפשו, אלא זה נעשה "בקרבו" - הוא נעשה בעה"ב ע"ז, והוא מורידו לגקה"ט, ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר באיסורי דרבנן, דאפ"ל שבאמת מצ"ע אינו חפצא של דבר איסור, אלא האיסור הוא על הגברא בלבד, רק ע"י שזה נהי' "בקרבו", ע"י פעולת האדם, מטיל הוא חלות איסור אף על החפצא, ועיין שם באריכות, ועפ"ז מבואר קצת דאה"נ רבנן לא הורידו את ההיתר מק"נ לגקה"ט, אלא האדם העובר על איסור דרבנן הוא שהוריד את זה, לעומת איסור מה"ת דמהותו הוא איסור חפצא וחיותו הוא מגקה"ט.

אלא שע"פ המבואר כאן נראה ברור שפעולת האדם באכילת היתר לשם תאוה (ולכא' ה"ה באכילת היתר בזמן איסור) מוריד את הדבר היתר מק"נ לגקה"ט, וזה נעשה "בקרבן" ו"דם ובשר מבשרו", וא"כ צריך ביאור בהחילוק בין אוכל מאכל איסור לאוכל מאכל היתר למלאת תאוה או בזמן איסור.

ואולי יש לבאר קצת, דמ"מ יש חילוק קצת בין מה שאסור מעיקרו למה שהי' ק"נ וירד לגקה"ט, כמשנ"ת ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב" ספ"ו עמש"כ בתניא "בע"ח הטמאים ואסורים באכילה", וכתב וזלה"ק: לכאורה הטמאים מיותר, ובעץ חיים ל"ק רק הטמאים, ואולי "הטמאים" אתי לגלויי דאסורים באכילה, היינו דאסורים מעיקרא, ולא שור הנסקל טרפות ונבלות כו' היינו שזה ק"נ שנכללת ברע גמור שבגקה"ט. עכל"ק. והיינו דאפי' בדבר שהשתא הוא אסור בידי החיצונים יש חילוק אם שייכותו לגקה"ט הוא מעיקרא, או שהוא ק"נ אלא שנכללה ברע גמור שבגקה"ט, עאכו"כ שיש לחלק בין דבר שהוא איסור מעיקרא, ושייכותו לגקה"ט הוא מעיקרא, לבין דבר שהוא מעיקרא מק"נ אלא שנכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קה"ט, ואינו קשור ואסור בידי החיצונים, אך אכתי צריך ביאור באם באוכל מאכל היתר לשם איסור, אם הוא יורד לגקה"ט, ואם הוא רק "לפי שעה", או שהוא נכלל ברע גמור שבגקה"ט ונהי' קשור ואסור בידי החיצונים, אלא דאעפ"כ אכתי יש חילוק בין זה למאכל האסור מעיקרא.

ונזכה ש"יבא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" בגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה זעהן זיך מיטן רבין דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.



פשוטו של מקרא

האם שבעה העננים שבפירש"י בהעלותך ד"ה "וענן ה' עליהם יומם" (י, לד) הם השבעה עננים שבספרי

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בפירש"י בהעלותך ד"ה וענן ה' עליהם יומם (י, לד) "שבעה עננים כתובים במסעיהם, ארבע מארבע רוחות ואחד למעלה ואחד למטה ואחד לפניהם מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך והורג נחשים ועקרבים".

מפרשי רש"י הידועים (הרא"ם, גו"א, ש"ח, משכיל לדוד ועוד) מעתיקים דברי הספרי על אתר בקשר לפירש"י הנ"ל.

ולפי פירשם, דברי רש"י אלו הם דברי הספרי.

הלשון בספרי על ד"ה הנ"ל: "שבעה עננים הם. וענן ה' עליהם יומם (פסוק הנ"ל) ועננך עומד עליהם, ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם (במדבר יד, יד) ובהארוך הענן - ואם לא יעלה הענן - כי ענן ה' על המשכן (שמות מ, לו-לז-לח) ז' עננים היו, ד' מארבע רוחותם וכו'". עכ"ל הספרי.

ותמוה, שהספרי שהוא לבן עשר למשנה וכו' מפרט השבעה עננים איזה הם בכתוב. וזה מוכרח לכאורה שהרי הם מפוזרים בפרשיות שונות בחומש שמות ובחומש במדבר כנ"ל.

ובפירש"י שמפרש לבן חמש למקרא מסתפק להביא רק תחלת דברי הספרי "שבעה עננים וכו' וסיומו, ארבע מארבע רוחות וכו'", ומשמיט הפירוט והציון איזה הם השבעה העננים בכתוב?

ע"פ שהורונו כ"ק אדמו"ר זי"ע בדרכו של רש"י, שפירושו בניינים על היסוד שהקדים לעצמו בתחלת ספר בראשית "אני לא באתי אלא לפשוטו", ועוד לשונות כאלה בכמה מקומות אחריו, הרי מזה שרש"י בחר לסתום את דבריו באומרו "שבעה עננים כתובים במסעיהם . . ." ואינו מציין מקומם בכתוב ואפילו אינו

מוסיף (כמו בשאר מקומות בפירושו) כדאיתא בספרי, הרי זה הוכחה שלכל לראש יש לנו לחפש כל שבעה העננים "על אתר".

היינו בענין הפרשה עצמו שבו נמצא פירושו, שזה בענין קישור המסעות למעמד ומצב הענן וכו', שתחלתו בפר' בהעלותך ט, יז וסיומו בפסוק של ד"ה הנ"ל (י, לד), וכמו שזכינו לשמוע מכ"ק אדמו"ר זי"ע מאות פעמים שאין לומר שרש"י יסתום דבריו בסומכו שיבואו מפרשי דבריו בדורות אחריו ויפרשו כוונתו להעננים המוזכרים בספרי הנ"ל, או שיסמוך רש"י על לומדי פירושו (גם על אלו שהם בן חמש עשרה לגמרא) שיתפסו בעצמם איפה בדיוק נמצאים בכתוב שבעה עננים הללו שבספרי, ובאופן שיש לדייק מהם התוכן שבדברי רש"י. ובפרט וכ"ש וק"ו שבנידון דידן הרי דברי הספרי הנ"ל הם סתומים להרא"ם, וכפי שכותב "ולא ידעתי למה בחר אלה השבעה יותר משאר העננים הכתובין שם, דמה נשתנה עננים של אלו יותר מהשאר . . .". וזה שאלה בפשטות הענין (וכ"ש וק"ו לבן חמש למקרא).

הגו"א מעתיק תמיהת הרא"ם מה הטעם בבחירת הספרי דוקא שבעה העננים המפוזרים בכמה מקומות מתוך שאר עננים הכתובים במקראות אלו עצמם ובשאר מקראות, ומאריך ומתלבט בהשתדלות לבאר תמיהת הרא"ם.

וגם המשכיל לדוד מתפלא על זה וז"ל: איברא דצריכא רבא להבין ולהשכיל מאי שנא הני דקחשיב, דהא טובא עננים איכא וכו', ומנסה ליישב וז"ל: "והנלע"ד דלא חשיב אלא הנהו דכתוב בהו "ענן ה'" וכיוצא, דהיינו כגון "ועננך" דקאי אקב"ה וה"נ "ובעמוד ענן אתה הולך" וכו'. .".

אבל אין בפירש"י הנ"ל רמז ורמיזא שמכל העננים הכתובים בחומש יש לבחור אלו שמצורף עליהם שם ה' באיזה אופן שהוא.

וכאן יש עוד שאלה, זה שרש"י בוחר לפרש דבר זה דוקא על ד"ה הנ"ל "וענן ה' עליהם יומם" (י, לד) ולא אצל הפסוקים הקודמים בפרשה זו בענין הענן?

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ה

והציע הרב א.פ. דכיון שבפסוק זה נמצא שינוי בולט ממה שנודע לנו מתחילת פ' בשלח, ששם כתוב "וה' הולך לפניו" יומם" וכאן כתוב "וענן ה' - עליהם יומם". ובשביל זה מפרש רש"י על ד"ה הנ"ל דוקא שיש כמה מיני עננים (וכבספרי).

ודברי הספורנו על ד"ה הנ"ל (בפ' בהעלותך) מסייעין לרב א.פ. הנ"ל. וז"ל: "לא הי' הולך לפניו כמו בשאר המסעות כי הי' אז הארון מספיק לנחותם הדרך בהיותו נוסע לפניו אבל הי' עומד עליהם ביום בעת נסעם. עכ"ל.

מדבריו ניכר שהרגיש בהקושי מן "לפניהם" על "עליהם" ובא ליישבו בסגנון פירושו.

אבל לפי הבנת הרב א.פ. אינו מבואר בפירוש רש"י מאיזה טעם העתיק רש"י מהספרי המספר "שבעה עננים" ובהתאם לזה פירש "ארבע מארבע רוחות ואחד וכו'" הרי השאלה הוא רק בזה שיש לפנינו עוד ענן שונה במקומו מן הידוע לנו מקודם.

אבל נחזור כאן לשאלה הראשונה העיקרית (ומתוך הבנתו אולי נבין ג"כ השאלה הנ"ל).

האם יעלה על הדעת גם לכזה שמתעקש לקבל שדברי רש"י כתובים באופן שגם בן חמש יכול להגיע לכוונתו בפירוש פש"מ, שרש"י יכניס תוך פירושו דברי ספרי שנמצא בהם צורך לביאור ארוך ומסובך בדברי המפרשים כדי להבינם כנ"ל?

כמדומה שנמצא כאן דרך פירוש שהוא לכהפ"ח קרוב לדרכי פירוש בפירוש"י, שהורגלנו בו ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע.

כשמעיינים בהפסוקים בפ' בהעלותך אחרי "רביעי" מן פסוק יז עד פסוק כג, שמדובר בפסוקים האלו כמה וכמה אופנים בקישור מצב הענן למסעות בני ישראל. ומוצאים תשעה עננים "כתובים במסעיהם".

רק ששנים מאלו התשעה נצרכים לגופם שהם נמצאים בהתחלת הענין בפסוק הראשון בזה, פסוק יז, שבו הוראה כללית על הענן שעל המשכן בתור סימן של נסיעה ובתור סימן של חני'.

ושאר העננים (השבעה) שכתובים בששת הפסוקים שאחרי פסוק יז (עד פסוק כג) נכללים לכאורה בפסוק הכללי הראשון, וגם היו יכולים להכתב בלי שיזכיר בהם תיבת "הענן" פעם אחר פעם, שבע פעמים. ובדומה לכמו שכתוב בסוף פסוק כב "ובהעלותו יסעו".

רק שמצד זה לבד לא הי' בו הכרח ע"פ פש"מ לדרוש בהם ענין מיוחד שלא כתוב מפורש רק מפני יתור הנ"ל.

ורק כשמגיעים לפסוק (י, לד) ד"ה "וענן ה' עליהם יומם" (בסיום כל הענין) ששם פתאום נפגשים בחידוש. שבכל הפסוקים בתחילת הענין שמפרט באריכות תלויות המסעות בהענן הרי מפורש בכולם שהענן נמצא על האהל - על המשכן, וכשמסתלק מסתלק מעל המשכן, ופתאום בסיום הענין הרי וענן ה' עליהם (על בני ישראל) דבר שלכאורה אפילו לא בא ברמז בכל האריכות והפרטים הנ"ל בתחלת הענין.

ועל זה בא רש"י בפירושו על ד"ה הנ"ל להבהיר ששם באותם הפסוקים עצמם ע"י ז' העננים (היתורים) הכתובים במסעיהם לעיל (באותו הפרשה) [חוץ מהשניים שאיצטריכא לגופא בהתחלת הענין שם לזה שעל המשכן שמשמש בתור סימן נסיעה וחני'], שמרמזים על ענני הגנה שמגינים עליהם יומם בנסעם, וע"פ פירש"י זה כוונת כתוב הנ"ל להודיע באמרו ש"ענן ה' עליהם יומם" רצונו לומר ע"פ פירש"י שמגין עליהם מכל הצדדים.

וממילא מובן שאין רש"י מצביע על הספרי שז' עננים שלו אינם אלו שבספרי ומ"מ המספר שלנו ג"כ שבעה כנ"ל.



הלכה ומנהג

יציאה בשבת עם בתי ידים

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

איתא בשו"ע אדה"ז סש"א סל"ז מותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנטי"ש, והטעם משום דהוי מלבוש על הידים. ויש מי שמחמיר להצריך שיתפרם מע"ש על מלבושיו, או שיקשרם בקשר של קיימא, וראוי לחוש לדבריו, עכ"ד.

והמקור לזה הוא בב"י בשם שבלי הלקט שאע"פ שיש למצוא צד היתר שהוא כעין מלבוש לידים, מ"מ ראוי להחמיר לפי שאין יכול למשמש יפה בבגדיו ולעשות מה שצריך לו, ולפעמים צריך למשמש בבשרו מפני הכנה או פרעוש וצריך להוציאם מידו, ושמא ישכח ויביאם ברה"ר.

והב"ח כשהביא ב"י הנ"ל כתב וז"ל: כ' ב"י בשם האגור ושבה"ל שבתי ידים שקורין ארבי"ל שלובשים מפני הצינה אסור לצאת בהם וכו' אכן נהגו להקל אפי' בלא קשירה כלל. ואפשר דכיון דאין לנו רה"ר אלא כרמלית אי"כ אלא ספק חשש דרבנן וכו' יעו"ש. והנה דברי הב"ח מוסבים בפשטות אדברי הב"י בשם שבה"ל, ולפ"ז מש"כ הב"ח הטעם שנהגו להקל קאי אבתי ידים שנוהגים לצאת בהם שבזה מיירי הבית יוסף.

אמנם בט"ז סע"ק כו מבואר דהא דכ' המחבר שראוי לחוש שלא לצאת בבתי ידים, הוא רק בגואנטש שהם הענטשי"ך (gloves) דבזה יש לחוש שיעבירם ד"א ברה"ר כיון שצריך להוציא היד מאחת מהנה אז נושא ההענטשי"ך בידו השני, אבל בארבי"ל שלנו ששני הידים מתחממין בארביל א', בזה ליכא חשש של הוצאה, דאף אם יוציא יד הא' עדיין ידו השני לבוש בהארביל, ומסיים הט"ז דאף שמו"ח ז"ל נקט כאן ערבי"ל הנלע"ד כתבתי.

הרי שהט"ז נקט דהב"ח קאי אערבי"ל דכ"כ הב"ח דבריו כשמביא הב"י (הועתק לעיל) ולפ"ז י"ל דהא שכ' הב"ח דנהגו להקל קאי רק אערבי"ל, ולא אהענשי"ך*.

אמנם במג"א או"ק נ כתב דעכשיו נהגו להקל כיון שאין לנו רה"ר וטוב להחמיר, וציין להב"ח. והנה המג"א קאי אדברי המחבר דאיירי בהענשי"ך ולא בערביל, וע"ז הביא דברי הב"ח, והגם דהב"ח כתב "בתי ידים שקורין ארבי"ל", דמזה משמע דאיירי רק מארביל וכמו שהבין הט"ז, מ"מ י"ל כיון דהב"ח קאי אדברי "שבה"ל שהובא בב"י, משמע דגם בזה כ' דנהגו להקל. דההיתר לצאת בבתי ידים הוא לא רק בבתי ידים שלנו דהיינו ערביל, דבזה הרי התיר הט"ז שם לכתחלה, אלא אפי' בהענשיך נהגו להקל, הגם שהב"ח נקט ארביל מ"מ סובר המג"א דהמנהג להקל קאי גם אבתי ידים שלהם ולהכי ציין המג"א להב"ח, דס"ל דהב"ח איירי גם בבתי ידים שלנו.

אך בשו"ע אדה"ז בסעיף מד הביא ב' הדעות אם מותר לצאת בבתי ידים בשבת. ובבתי ידים שלנו דליכא חשש הוצאה מותר לצאת בלי קשירה (כשיטת הט"ז), ויש מחמירין גם בזה (הב"ח) ומסיים דטוב לחוש לדבריהם במקום שאין הקור גדול כ"כ, אבל המנהג להקל (בכל ענין). ובשו"ע** מצייין למג"א סק"נ.

ומשמע מזה דהב"ח איירי רק בבתי ידים שלנו וע"ז כתב דנהגו להקל. וע"ז מוסיף המג"א "דבכלל" נהגו להקל גם בבתי ידים שלהם, אבל זהו חידושו של המג"א ולא של הב"ח, מדציין בזה להמג"א. ולפ"ז אינו מדויק כ"כ הא דציין המג"א לב"ח (ובכלל יש לברר אם המ"מ שבמג"א צויינו ע"י המג"א בעצמו).



(* אמנם בפמ"ג מביא מהא"ר שכ' ליהפך מהט"ז דהערבי"ל יש יותר חשש שיפול מידיו ואתי לאתויי ד"א. משא"כ בהענשיך שדבוקים בידיו, וראוי לחוש בשתייהן. ולפ"ז מש"כ הב"ח דנהגו להקל בערביל"ל הוא אפי' בערביל"ל וכ"ש בהענשיך, ומש"כ בפנים דנהגו להקל קאי רק אערבי"ל, הוא לפי הבנת הט"ז בב"ח.

(**) וידוע השקוט האם המ"מ הם של אדה"ז. ראה במבוא לקונטרס השלחן להרא"ח נאה. ובלקו"ש ח"ד עמ' 24 הע' 28 מוכיח כנ"ל.

בדין סעודה שלישית

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

איתא בטוש"ע ריש סי' רצ"א "יהא זהיר מאוד לקיים סעודה שלישית, ואף אם הוא שבע יכול לקיים אותה בכביצה". (ומקור לזה - ששיעור סעודת שבת בכביצה - הוא הטור והר"ן בשם הבה"ג). וכתב ע"ז במג"א סק"א "לאו דוקא, אלא יותר מעט מכביצה, דכביצה מקרי אכילת עראי כמ"ש סס"י רל"ב".

ר"ל דבסס"י רל"ב איתא "וה"ה לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל בלא קבע". והוא נלמד ממה דאיתא בסי' תרל"ט ס"ב "וכמה אכילת עראי כביצה מכת"י (והוא שיטת רש"י ותוס' ורוב פוסקים).

ויש לתמוה על המג"א דלהבה"ג והר"ן "כביצה לאו דוקא", דהא הבה"ג בה' סוכה פרק הישן כתב "ש"מ פחות מכביצה לא בעי סוכה וכו' הא כביצה בעי סוכה", דמבואר מדבריו דס"ל דשיעור קבע הוא בכביצה. (ומפרש הג' (סוכה כ"ו ע"א) "אמר אב"י כדטעים בר בי רב ועייל לכלה דהיינו פחות מעט מכביצה (דלא כרש"י ודעימי'). וכן הוא להדיא בסמ"ק סי' צ"ג "וכמה ארעי כדכריך וכו' וזה פחות מכביצה").

וכן קשה עליו מהר"ן, דאע"פ דסובר הר"ן כרש"י (ראה בהר"ן סוכה י"א ע"א ד"ה אוכלין) מ"מ כתב (שם י"ב ע"ב ד"ה מתני') "דאילו מדין יו"ט סגי לי' לאכול כביצה עראי". דהיינו דס"ל דמ"ש (בשבת מ"ג סוף ע"ב בשם הבה"ג) "ואוכל כביצה" הינו דוקא כביצה אע"פ דס"ל דהוא סעודת עראי. דאין חיוב לאכול סעודת קבע בשבת ויו"ט.

וי"ל (בדוחק) דמ"ש לאו דוקא היינו על הטוש"ע. ומ"מ נראה דהדין עמו, מדברי הבה"ג עצמו, דלפי הבה"ג שצריך כביצה לסעודת שבת, היינו שמצריך שיעור קביעות לשיטתו, א"כ לדידן דקי"ל דשיעור קביעות הוא יותר מכביצה א"כ לסעודת שבת צריך יותר מכביצה. (ובזה סרו דברי הא"ר).

ולפ"ז דברי הר"ן צריכים ביאור, דס"ל דשיעור קביעות הוא יותר מכביצה, וס"ל דסעודת שבת ויו"ט הוא כביצה.

ויש דרך אחרת (אלא שהוא דחוק) בזה, דבאמת נראה דשיעור סעודת שבת הוא בכזית, וכפשטות הג' (שבת קי"ט ע"ב) "אר"א לעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש, אע"פ שאינו צריך אלא לכזית". אלא שיש לנגדינו דברי הבה"ג דס"ל דצריך כביצה (מאיזה טעם שיהי', דלא ביאר טעמו), א"כ הבו דלא להוסיף עליו. (ועפ"ז יתורץ שיטת הר"ן, וגם הטוש"ע דלא כתבו אלא דצריכים כביצה ולא ביארו שהוא לאו דוקא).

ומ"מ, אנו אין לנו אלא דברי כ"ק אדה"ז, דס"ל דלכתחילה צריך לאכול יותר מכביצה (כהמג"א). (ואע"פ שהוא קצת משובש בסי' רצ"א ס"א, מ"מ, בסי' תרל"ט סי"ז כתבו להדיא).



חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו (גליון)

הנ"ל

בגליון י"ט הקשה הר' ש.ז. שיחי' למה שינה כ"ק אדה"ז בסי' תע"ב ס"ל, מדברי הרשב"ם שכתב (במשנה ריש ע"פ) "אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות" ואדה"ז כתב "חייב ללות או למכור כסותו, או להשכיר עצמו".

ויש לתרץ (בד"א) דכ"ק כותב כסדר, לראשונה כתב בכלל דצריך כאו"א לעשות סדר שיש בו מצה יין וכו', ואח"כ כותב מי שאין ידו משגת מדרגה לדרגה, דרגה הא' הוא מי שאין לו עכשיו אבל יודע שיהי' לו לאחר זמן. (על דרך מש"כ כ"ק בסי' רמ"ב ס"ג לענין שבת. ולהעיר שלכבוד שבת אינו חייב יותר מלהלוות). דרגה הב' הוא מי שאינו יודע שיהי' לו לאחר זמן אבל יש לו כסות. ודרגה הג' הוא מי שאפי' כסות אין לו (כהסדר בהרמב"ם הלכות עבדים (פ"א ה"א)).

ויש להקשות על עיקר הדברים, והוא דלנר חנוכה, ולד' כוסות, ולהדלקת נש"ק (רמב"ם ה' שבת פ"ה ה"א, ושו"ע כ"ק אדה"ז סי' רס"ג ס"ב) חייב לחזור אחריהם אפי' מי שאין ידו משגת. (ולעיר דצ"ע על היש"ש המוכא בסי' תרנ"ו באה"ט סק"ה דלא כתב נש"ק). ממה דאיתא בירושלמי דפאה (פ"א

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

ה"א) (הובאה בבאה"ט בקיצור, בריש סי' כ"ה), "כבד את ה' מהונך, ממה את מכבדו ממה שיחננך, מפריש לקט שכחה וכו' ועושה סוכה ולולב וכו' אם יש לך אתה מחייב בכולן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן", (ראה תוס' קידושין ל"א ע"א ד"ה כבד).

ואפי' להנמ"י (ב"ק ד' ע"א בד"ה גרסי) ש"צריך להוסיף שליש מיגיעו ודוח את חיו כדי להדר את המצוה", זהו דוקא מי שיש לו אלא שאין לו בריוח, אבל מי שאין לו כלום אין לו שליש! (היש"ש חולק עליו, וס"ל ד"מי שחיוו נדחקים (להדגיש "נדחקים" ולא "מי שאין לו") א"צ להוסיף שליש ואפשר דאפי' המצוה עצמה א"צ לקנות דה"ל לדידי' כהון רב". (היינו כפי' התוס' דקידושין הנ"ל בהירושלמי - "אם יש לך" היינו שיש לך "הון").

וא"כ, למה בנר חנוכה וד' כוסות ולנש"ק, אפי' מי שאין לו, צריך לחזור על הפתחים וכדומה?

וי"ל שהוא נלמד מהמשנה בריש ע"פ "ולא יפחתו לו מד' כוסות, ואפי' מן התמחוי". והלא דברים קל וחומר, ומה הציבור צריכים לקנות לו ד' כוסות, עאכ"כ שהוא עצמו צריך לזרז את עצמו (כשלא יתנו לו) לקנות לעצמו ד' כוסות באיזה אופן שיהי (משא"כ בשאר המצות, הצבואר אינם מחויבים לקנות לו). ונרות חנוכה נלמד מד' כוסות כדאיתא בג' (קי"ב ע"א) דחיוב הגדול שיש בד' כוסות, הוא משום פרסומי ניסא, א"כ הוא הדין לנרות חנוכה (דהם לפרסומי ניסא). ונש"ק נלמ מהא דשלום בית (נר שבת) עדיף מפרסומי ניסא (רמב"ם סוף ה' חנוכה). וכדאיתא בשו"ע כ"ק (תע"ב ס"ל), ד"נר ביתו קודם לד' כוסות".

ומה שכתב הנ"ל להשוות חיוב להשכיר את עצמו בשביל מצוה, לחיוב להשכיר א"ע בשביל ממונות. ולפיכך כשם שאינו חייב לממונות כן הוא למצוה, מנ"ל הא? ובפרט שכל הפוסקים ס"ל כהרשב"ם דצריך להשכיר עצמו בשביל ד' כוסות, ולא העירו כלום בזה. (ומש"כ לתרץ, הוא דוחק אחר דוחק. דלשיטתו אומרים לאדם עשה חטא "דעבדים לעבדים" כדי שתזכה לפרסומי ניסא! מצוה הבאה בעבירה! והדוחק הב' הוא, דאחר שהאדם דח את עצמו ונעשה עבד לעבדים, יכול "לקיים

דרך חירות", כפשוטו וכמשמעו! ועוד שאר דחוקים). [ולראיה דאינם שוים הוא, דבהלוואה כתב כ"ק בה' הלואה ס"ה דאע"פ שאינו צריך להשכיר עצמו, צריך ליתן כסותו, רק שישאיר כסות י"ב חדש. ואילו בד' כוסות כשכתב "למכור כסותו" לא חילק בכסות של י"ב חדש].

ודחק לכל זה, להחזיק שיטה של הבאה"ט בשם העו"ש, כשכל האחרונים חלקו עליו בזה, וס"ל דגם בנרות חנוכה יש חיוב להשכיר את עצמו. (שו"ת כנף רננה, מאמר מרדכי, ערוך השלחן א"ר, משנ"ב, שד"ח).

עוד כתב שם דברי הסמ"ע בחו"מ סי' צ"ז סקכ"ט דכתב עמ"ש המחבר "אבל אין כופין אותו להשכיר עצמו", "נראה דהוא מטעם דכתי' כי לי בני"י עבדים וכו'" ולכאורה צ"ע דכתב פסוק זה, ממ"ש הרמ"א בסי' של"ג ס"ג (והש"ך שם בס"ק יז, והט"ז) והסמ"ע בס"ק ט"ו.



שונות

"חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדמוה"ז? [גליון]

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בקונטרס "סדר מכירת חמץ לפי תקנת רבותינו" (בעריכת הרב רש"ב לוין שי') כותב העורך (בעמ' ה' הע' ב), כי בדבריו אודות "חדשים מקרוב באו לתקן ולכתוב והמותר זקפתי עליו במלוה" מתכוון אדמו"ר הזקן לבעל הנודע-ביהודה, כמובאת הנהגה זו בדברי בנו הג"ר שמואל בס' שיבת-ציון (פראג תקפ"ז, סי' י) שהם "העתק מכתיבת יד אאמ"ו הגאון זצ"ל אות באות סדר מכירת חמץ,

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

ואף שתקנה זו מובאת גם בס' מקור-חיים (לבעל החוו"ד) ובס' חיי-אדם, "אבל שני אלו היו צעירים מרבינו הזקן, וספריהם נדפסו אחרי זמן כתיבת סדר מכירת חמץ ע"י רבינו הזקן [בין השנים תק"נ-תק"ס והדפסתו בשנת תקס"ג] . . . ובודאי שלא אליהם כיון בכתיבתו זו" (קונטרס הנ"ל, שם).

והקשו בגליון תנשא (עמ' 56-57), הרי גם הס' שיבת-ציון נדפס רק כ-15 שנה אחרי הסתלקות אדמוה"ז! ואם משום שהתקנה היא עוד מהנוב"י שנפטר בשנת תקנ"ג (כדברי הרב לוין שם), והשמועה עשתה לה כנפיים והגיעה לאדמוה"ז "שהיה גר רחוק-רחוק משם", הרי כך אפשר לומר לגבי תקנתם של המקו"ח והחיי"א, "ואדרבה, יותר מסתבר שהתקנה של החיי אדם מווילנא תגיע אל אדה"ז מאשר זו של פראג". עכ"ל.

ולענ"ד אין שחר לטענה זו; היקף התפשטותן של תקנות הרבנים אינו נפעל בהתאם למרחק, אלא בהתאם לגדלותם וסמכותם של הרבנים בעלי התקנות. וכמשל המובא בדא"ח, שנר זעיר מאיר למרחק קטן, אבוקה למרחק גדול יותר, ושלהבת המדורה למרחק גדול בהרבה. וא"כ כיצד ניתן בכלל להשוות בין תקנה של בעל הנוב"י שהי' רבן של כל בני הגולה, לבין תקנה של החיי"א שלא הי' אפילו רבה של ווילנא אלא רק דיין בה?? וראה בשד"ח כללי הפוסקים (סי' טו אות לב), שהי' מי שטען "שמקובל שאין פוסקין דין ממנו, כי המחבר לא היה רב מובהק כי היה איש סוחר ולמדן" (אלא שהשד"ח מביא מספרים רבים שמפלפלים בדבריו ומחשיבים אותו וכו'). ודו"ק גם בשו"ת הצ"צ חיו"ד סי' סה, בלשונות שלא נמצא אצלו כמותם כלפי אחרונים אחרים.

ואילו על הנוב"י נאמר (בס' מופת-הדור, עמ' עד, במכתבו של הרש"י אבד"ק יוזעפאף): בהיותי לובלין סיפר לי הגאון הצדיק מו"ה שניאור זלמן זצ"ל האבד"ק לובלין ואח"כ תקע אהלו בירושלים עה"ק [בעל התורת-חסד], ששמע ממורו הגאון הקדוש מו"ה מנחם מענדל זי"ע מליבאוויטש בעה"מ צמח צדק, בשם הגאון האלקי הרב בעל ש"ע התניא, שאמר לו כדברים האלה: הרב מפראג הי' יחידי בדורו בהוראותיו, והיה ה' אתו שקלע אל השערה ולא החטיא המטרה האמתית בכל דבר אשר

הורה וכו'. עכ"ל (וראה בס' לקוטי ספורים לר"מ פערלוב, עמ' נז בשם אדה"ז, שהנוב"י למד תורה ללא פניות וכיון להלכה. וכמובן שאין מכל הנ"ל סתירה לכך שאדמוה"ז יכול לחלוק על דעתו ולתקן תקנה שונה מתקנתו. ואכמ"ל).

ובשם הבעש"ט נאמר עליו, שהיתה לו נשמה חדשה ושהכריזו עליו בשמים הווי זהירין ביחזקאל ובתורתו (ראה בס' זכרון-טוב עמ' 97 בשם הרה"ק ר"י מנשכ"ז, ובס' צרור-החיים עמ' 64 בשם הרה"ק ר"י מסקווירא. וראה עוד בבטאון-חב"ד גל' 33 עמ' 21 הע' 86).

ומעתה לא יפלא בעינינו על שהשמועה בדבר תקנתו של הנוב"י עשתה לה כנפיים והגיעה עד למקום מושבו של רבינו הזקן, כדרך המאור הגדול המאיר למרחקי מרחקים, בכל הארץ יצא קורם ובקצה תבל מליהם, ושמא אכולי עלמא נחית.

ומה גם שאפשר בהחלט שאת נוסח שטר מכירת חמץ הנהיג הנוב"י כבר בשבתו בדיינות בבראדי או בימי רבנותו ביאמפלי, עוד לפני שנתקבל לרבנות פראג הרחוקה. והאמור בס' שיבת-ציון שם הוא, ש(גם) בפראג תקנו ע"פ דרכו של הנוב"י, אבל אין שום משמעות שרק אז נתחדש הדבר בעולם הרבנות.

ולא זו בלבד, אלא שאפשר ובעל החי"א גם הוא הנהיג זאת בעקבות הנוב"י, שהרי הוא נמנה עם תלמידיו בישיבת פראג ובטח לא נעלמו ממנו תקנותיו של רבו.

[הערת אגב; בס' שיבת-ציון שם נאמר שכך נתייסד בפראג בהסכמת בית דינו הגדול ב"ד מו"ש, והפענוח הוא "בית דין מורה-שוה" (ולא "בית דין מורי שאלות" כפי שנתפרש בקונטרס שם). וראה הביאור בענין זה בס' עיונים ומחקרים לרש"ח קוק (ב, עמ' 179-184), ובקובץ 'תגים' א (תשכ"ט, עמ' 93).]

והעירני חכם א' שלכאורה יש בלשון "חדשים מקרוב באו" משום זלזול (כדמצינו בס' שו"ת רבי), ואיך נאמר שכך התבטא רבינו הזקן על הנוב"י ? !

ברם, לשון זה מופיע אצל רבינו גם באגה"ק סי' כה (קמא, ב: "שחדשים מקרוב באו לחקור בחקירה זו, וא"א לקרב להם אל השכל אלא דוקא עפ"י הקדמות לקוחות מכאריז"ל מופשטות

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

מגשמיותן וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע"), הרי שאינו מזלזל בהם כלל וכלל, אלא מבאר להם ע"פ הקדמות מופשטות ומושכלות דקות.

ועוד יותר מזה מצינו ראינו שכתב השל"ה במס' פסחים שלו (קמג, ב): בחוצה לארץ במדינות פולין ופיהם וכל המלכות ובאשכנז שנוהגין להתפלל ערבית הן עוד היום גדול, מ"מ חדשים מקרוב באו ויש חברותה קדושה המתחברים להתפלל ערבית בשעתו כמו שראיתי בעיר ואם בישראל כפרא"ג אשרי מי שמתחבר להם כי חביבה מצוה בשעתה. עכ"ל.

הרי לנו שלשון זה משמש לא רק כקביעת עובדא (כמ"ש באגה"ק), אלא אף לשבח ממש! ודבר היותו של השל"ה שגור בלשונו של רבינו הזקן אינו צריך לפנים.

וראה בשו"ת אדה"ז (סוס"י ז): וכה"ג מצינו כמה הלכות שנחלקו בהם הפוסקים ראשונים או אחרונים, ובדורות שלפנינו נהגו אבות אבותינו כדעת המקילין, ובדורות הללו רבו כמו רבו הנוהגים להחמיר, כמו חדש ותפילת ערבית בזמנה וכה"ג טובא. עכ"ל (ע"פ השוואת הנוסח לכתה"י שבאג"ק עמ' קמג).



פגישת אדמו"ר הזקן והרה"ק מרוז'ין [גליון]

הנ"ל

בגל' תשנה (עמ' 109) הביאו מס' השיחות תש"ב (עמ' 105) שאדמו"ר ראה את הרה"ק מרוז'ין בהיות (הרה"ק הנ"ל) בן י"ז שנה, ועפ"ז מסיק שנפגשו בשנת תקע"ג.

אך נתעלם מהכותב שיחתו של מוהריי"צ ביום המחרת (שם, עמ' 109) שבה תיקן את דברי עצמו, ושהפגישה היתה בשנת תקס"ח-תקס"ט, ושעפ"ז נולד הרה"ק מרוז'ין בשנת תקנ"ב-תקנ"ג. יעו"ש.

וזה כמובן אינו עולה בקנה אחד עם המקובל בדרך-כלל, שהרה"ק הנ"ל נולד בג' תשרי תקנ"ז (כמ"ש בגל' שם).



הפלאות סדר ההלכות שברמב"ם [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בהערות וביאורים גליון יז [תשנ"ג] עמ' 86-87 הערתי על הסיפור המובא בספר שערים בהלכה להרב משה שליטא (ירושלים תשמ"ג) עמ' 12 בקשר לדין שחייבים לקבור ראשון את המת שנפטר ראשון. והדין שלמד ר' חיים סולובייצ'יק מזה שלא הובא ברמב"ם. והערתי מהל' אבילות פ"ד ה"ז שהבן שבא להתלונן על שלא קברו את אביו מיד – הרי זה מגונה! ואיך נאמר בשמו "חפשתי אם דין זה מובא ברמב"ם הל' אבילות, וכשלא מצאתיו שם, הרי זו הוכחה שאין זה ענין מיוחד של כבוד המת"?

שוב העירוני שהסיפור מובא גם בספר אישים ושיטות לרש"י זוין עמ' 59. הרב זוין מציין שם שהוא שמע את הסיפור מהגר"י אברמסקי שהיה אצל ר' חיים באותו מעמד. יש שינוי קטן בסיפור שמסביר את הנ"ל: שם נאמר "שני אנשים נפטרו בעיר ביום אחד, ואחד מהם היה קרובו של זה". הרי שמדובר כאן רק על קרובו של הנפטר ולא על בנו (רק) עליו אומר הרמב"ם שאם הוא ממחר בקבורה "הרי זה מגונה".

ולהעיר ע"ד החקירה של ר' חיים מההלכה בהל' קידוש החודש (פ"ב ה"ז): "זוג שבא ראשון בודקים אותם ראשון", האם אפשר להגיד שזה דין מיוחד בהל' קידוש החודש או זה מדין הכללי של אין מעבירין על המצות? מקור הדברים במשנה בראש השנה (כג, ב), ולא מצאתי במפרשים שיעירו בהנ"ל.



* הערת המערכת: בפשטות משמע ששם לא היה ענין של ממחר לקבורו, אלא שהיו משהין אותו בשביל אחר.

מתי עברו הרבי והרבנית מברלין לפריז?

הנ"ל

ב'ימי מלך' ח"א עמ' 380 הע' 17 אומר "כנראה שההעתקה נעשתה בסמיכות לחג הפסח ממש".

אבל נראה לי שזו טעות, וזה היה הכי מאוחר בסוף אדר-תחילת ניסן. את זה ניתן ללמוד מ'אגרות לוי יצחק' עמ' חצר שבו נאמר באגרת מערב חג המצות "חכינו למכתבכם מפאריז וסוף כל סוף הגיענו סוף שבוע העברה [=י"א ניסן], בואכם לשלום. . ." (נעתק גם בימי מלך עמ' 371), הרי שכבר בתחילת החודש חיכה האבא הרלוי"צ לבשורת ההעברה, ובי"א ניסן כבר הספיק להגיע אליו מכתב שנשלח מפאריז. כ"ז מורה שההעברה שהיתה מתוכננת היתה הכי מאוחר בתחילת החודש.

ז"א הרלוי"צ מתייחס במכתב זה להערותיו שהרבי שלח לו על "הענין דפ' זכור" הנדפס שם מתחיל מע' רצד בתאריך "פורים צ"ג". הרי שהמכתב שהרבי שלח לרלוי"צ שבו הוא סיפר על ההעברה לפאריז, היו בו כבר הערות על רשימה שנרשמה בפורים של אותה שנה, והספיק להגיע לידי הרבי. הרי מינימום זמן של מכתב הלך וחזור וכו' לוקח אותנו לתחילת ניסן [ראה גם 'ימי מלך' עמ' 391 הערה 30 עדות על משלוח שהיה מגיע כעבור שבועיים].

והאמת היא שיש לנו תאריך מוקדם עוד יותר: עדותו של ד"ר מאיר שוחטמן ב'ימי מלך' עמ' 373 ואילך שהרבי מוהריי"צ עזר להם אישית בהסתדרותם שם כשהגיעו לפאריז. וראה לקמן הוכחתי שהרבי מוהריי"צ ביקר בפאריז בימים ט-כב אדר, ועל כן מסתבר שהרבי עבר לפאריז ביחד עם חותנו כשהוא נסע לשם לפני פורים. ומפורש הדבר בהמשך עדותו של שוחטמן שם עמ' 379 "אז גם הושטתי ידי ל"שלום עליכם" לרבי שליט"א שהגיע עמו [עם הרבי מוהריי"צ]."

ולכאורה אין ראי' מהנעתק באג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב עמ' תצב בשוה"ג ממפתח של הרבי שהמכתב הנדפס שמה נשלח אל "שניאורסאהן הרמ"מ, ברלין, ניסן צ"ג", כי הרי לא נאמר שם ש"עוד הספיק. . . לקבל[ו] בברלין", וכדברי היימי

מלך'. ועדיין צ"ע למה נשלח המכתב לברלין אחרי שכבר הרבי לא היה שם?

וצ"ע גם הנאמר במכתב לפאריז באג"ק אדמו"ר מוהריי"צ חי"א עמ' שצו מאחרי חג הפסח של אותה שנה (ראה אגרת ד'רעט שם) "מקוה שבבוא חתני הרמ"ש שי' . . .", והרי הרבי כבר הי' שם? ואולי יש לפרש המלה "שבבוא" כמו "ועכשיו עם בואו לא מזמן". או שאולי הרבי נסע להרבי מוהריי"צ להיות עמו בחג הפסח, ועכשיו אחרי חגה"פ הרבי היה אמור לחזור לפאריז [גם בימי מלך' עמ' 374 הרגיש בבעיה שיש בתאריך של מכתב זה, ראה ניסוחו שם: טרם התיישבותו הקבועה של הרבי בפאריז], וצ"ע.



בימי מלך' עמ' 372 והערה 4 מביא השערת הרש"ב שי' לויין במבוא לאג"ק ח"ב סוף עמ' 28 שהרבי מוהריי"צ ביקר בסוף החורף בברלין. אבל בינתיים זה יצא מכלל השערה ומפורש הדבר באג"ק אדמו"ר מוהריי"צ חי"א עמ' שעה ובהערה בשוה"ג. התאריך המדויק אינו מפורש. נאמר רק "לאחר ביקור של כשבועיים בפאריז". בכ"ג אדר הגיע כבר הרב מוהריי"צ לביתו בריגא (כמפורש באג"ק חי"א שם במכתב: "כ"ג אדר היום באתי ב"ה לביתי"). ועפ"ז אפשר לקבוע שהביקור בפאריז היה כנראה בימים ט-כב אדר.

להעיר: בשוה"ג שם נאמר שהנסיעה לפאריז היה "לצרכי עבודת הכלל". אבל בימי מלך' עמ' 375 מפורש מעדתו של ד"ר שוחטמן שזה היה קשור (גם) לביקור אצל רופא וכו'.



כמה הערות ב"היום יום . . חלק שני"

הרב שמואל הכהן וויספיז
תושב השכונה

עמוד טו:

פתגם המתחיל "מען דארף דאך ווערען אנדערש . . בהמ"מ מצויין ל"בבואו לליקואד" ולא ציינו מאיזה שיחה היא נעתקה. להעיר אשר חלקה עכ"פ נדפסה בסה"ש קיץ ה'ש"ת עמוד 43 משיחת חה"פ הש"ת בעת שהות כ"ק מהוריי"צ נ"ע בלייקואד.

ש"פ מטות-מסעי ה'תשנ"ח

עמוד כה :

פתגם המתחיל "טובלין פרוסת המוציא בדבש: בר"ה . . והושענא רבה. אבל בחול המועד סוכות - מהיכי תיתי". בהמ"מ מצויין ל"רשימותי" והמו"ל לא ציין איפה זה מודפס. להעיר, אשר נעתקה גם בספר המנהגים עמוד 67 והוא משיחת חה"ס תש"ד, נדפס בסה"ש ב"שיחת שבת חוהמ"ס בסעודה" עמוד 24 במענה להשאלה אם צריכים לטבול המוציא בדבש גם בכל ימי חג הסוכות "הושענא רבה יא, די איבריגע טעג חוהמ"ס, מהיכי תיתי".

עמוד כה :

פתגם המתחיל: בני אדמו"ר הצ"צ . . היו אומרים "ברשות אדוננו [אבינו?] מורנו ורבנו הרב בעל הבית", בגוכי"ק (נדפס בצדי"ק למלך חוברת ז' עמוד 306) לא מופיעה תיבת [אבינו?] וכן בהשיחה ממנה נעתקה פתגם הנ"ל "חגה"ס תדש"ה (סה"ש תש"ד ע' 20) בתשובה להשאלה איך נהגו בני הצמח צדק בברהמ"ז וכו': "בני הצ"צ אז זיי פלעגן בענטשן ברהמ"ז בפני הצ"צ פלעגן זיי זאגן דעם נוסח בלויז "ברשות אדוננו מורנו ורבנו הרב בעל הבית" און ניט מער". ופלא הוא מאיפה נפלה התיבה "[אבינו?]".

עמוד כח :

פתגם המתחיל "התקשרות איז מידות, דביקות איז מוחין. התקשרות איז תפלה, דביקות איז מוחין . . " - כ"ה בגוכי"ק (צדי"ק למלך שם עמוד 300) ולהעיר שבהשיחה ממנה נעתקה איתא "דביקות איז תורה" ולא פעמיים "דביקות איז מוחין".

