

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, פלפולים וביאורים בנגלה,
בחסידות ובתורת כ"ק אדמו"ר

גיליון צ"ד



ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש אלעד

כ"ח סיוון—ג' תמוז

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושש לבריאה



ישיבת

תומכי תמימים

ליובאוויטש

אלעד



ישיבת תומכי תמימים
ליובאוויטש - אלעד

**נסדר והוכן לדפוס ע"י חברי המערכת:
הת' רפאל עמוס שיחי' קרניאל
הת' בן ציון שיחי' קוזלובסקי**

**יו"ל ע"י ישיבת תות"ל אלעד
כתובת המערכת: רבן יוחנן בן זכאי 79, אלעד.**

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך הננו מוציאים בזאת לאור את קובץ הערות התמימים ואנ"ש, כפי הוראתו של כ"ק אדמו"ר לכתוב ולהדפיס קובצי הערות של תלמידי התמימים, וכלשונו הק':

"מן הראוי להעלות חידושים אלו על הכתב להדפיסם בקובץ מיוחד על מנת לפרסמם ולהפיץ זאת בכל מקום ומקום, ועי"ז " יגדיל תורה ויאדיר " ... לכן, כאשר יצאו לאור "קובצי-תורה" מפרי עטם של תלמידי הישיבות החסידיות תהיה עובדה זו תשובה מוחצת לכל אלו שמנסים ליצור תדמית שבישיבות החסידיות לא עוסקים בלימוד-התורה כדבעי, כביכול"

ידוע ומופרסם לכל גודל הנחת-רוח שיש לכ"ק אדמו"ר מכך שתלמידי התמימים שקועים ועמלים בתורה, הן בלימוד הנגלה והן בלימוד החסידות, ובפרט שלומדים באופן של "לאפשה לה", היינו שמחדשים בתורה.

הרבי אף עודד את התמימים להעלות את חידושיהם על הכתב, להדפיסם ולפרסם זאת ברבים. אשר על כן, מערכת הערות התמימים ואנ"ש דישיבתנו המעטירה לקחה על עצמה את האחריות לכתוב ולהדפיס את הערותיהם של התמימים שיחי'.

ומשכך אנחנו שמחים להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים קובץ שיוצא בקשר עם יום ג' תמוז—יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, לתת מתנה זו עם הערות פרי ביכורי התמימים הנעלים דישיבתנו מהשנה האחרונה

וכהוראת כ"ק אדמו"ר "פותחין בדבר מלכות" מצורף בזאת שיחת ג' תמוז ה'תנש"א, שיחת ג' תמוז האחרונה ששמענו לע"ע מפיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת ה'תנש"א כפי שהודפסה בספר השיחות.

עריכת קובץ זה הייתה בזריזות ואשר על כן ייתכן
ונפלו אי אלו טעויות בקובץ, אשר על כן — נשמח
שישלחו הקוראים הנכבדים מקרב אנ"ש ותלמידי
התמימים את הארותיהם והערותיהם על מנת שנכניס
ונתקן בקובץ הבא.

ויה"ר שעל ידי לימוד התורה וחידושים באופן של
"לאפשא לה" נזכה כבר לאיחול כ"ק אדמו"ר בסיום
מאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א "ונזכה, זעהן זיך מיט'ן
רב'ין דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא
יגאלנו".

אלעד, אה"ק תובב"א

הימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז

שנת השבעים ושש לנשיאות

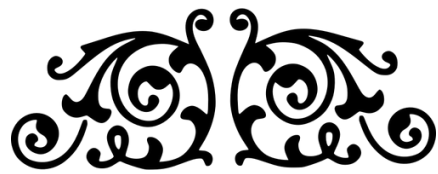
מאה עשרים וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

זי"ע

השנה תהא שנת פלפולים והערות

מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" תומכי תמימים

ליובאוויטש - אלעד.



דבר מלכות



משיחות יום ה' פ' קרח, בדר"ח תמוז¹ וש"פ קרח, ג' תמוז ה'תנש"א

דעם טאָג פון י"ב תמוז, האָט ער (אין קאָסטראַמאָ) באַקומען די הודעה אַז מ'באַפרייט אים, און די תעודת החופש וועט מען אים געבן אויף מאָרגן, י"ג תמוז, און דעמולט – בשעת ער איז אינגאַנצן באַפרייט געוואָרן – איז נתגלה געוואָרן, ווי ג' תמוז איז געווען די „אתחלתא דגאולה“: נוסף אויף דעם וואָס ער איז דעמולט אַרויס פון בית האסורים און פאַרשיקט געוואָרן איז אַז ער מקלט (אַ לייכטערער עונש) – האָט מען זיך דערנאָך דער-וואוסט אַז זיין פאַרשיקונג איז קאָסט-ראַמאָ איז געקומען אַנשטאַט דעם עונש וואָס מ'האָט אים פריער פאַרמשפט אויף היפך החיים ר"ל, וואָס דאָס וואָלט דאָך איינגעשטעלט איז סכנה און אַנגערירט – ר"ל – דעם גאַנצען המשך הענין פון הרבצת התורה וחיוזק היהדות בכלל און הפצת המעינות חוצה בפרט, און תמורת זה האָט מען פאַרלייכטערט דעם עונש און אים פאַרשיקט אין גלות, ביז אַז דאָס האָט דערפירט אַז מ'זאָל אים אינגאַנצן באַפרייען ביי"ב י"ג תמוז. און צוליב דעם נס איז דער טאָג באַשטימט געוואָרן אַלס דער „חג הגאולה“ מדי שנה בשנה.

שטעלט זיך די אויבנאויפיקע שאלה: וויבאַלד אַז די גאולה איז דאָך געווען אַ [] פון דעם אויבערשטן (וואָס דערפאַר דאַרף זיין „יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני

א. ג' תמוז איז דער טאָג ווען דער רבי דער שווער איז (אין יאָר תרפ"ז – פרז"ת) באַפרייט געוואָרן פון תפיסה בבית ה-אסורים („שפאלערקע“ אין לענינגראַד), בתנאי אַז ער זאָל גלייך פאַרן אין גלות, אין עיר מקלטוי קאָסטראַמאָ אויף דריי יאָר².

בשעתו האָט מען נאָך ניט געוואוסט צי דאָס איז אַ גוטע זאַך און ווי דאָס וועט זיך אויסלאָזן (וואָרום הגם אַז אַן עיר מקלט איז אַ „קלענערע“ תפיסה ווי אַ בית האסורים, איז דאָס אַבער פאַרט אַ פאַרשיקונג מיט אַלע הגבלות שבזה, און ס'איז נאָך געבליבן די סכנה אַז מ'קען חרטה האָבן וכו')³: אַבער דערנאָך, אין

¹ להמסימות ד, בית רבקה" ולהמדריכות דמחנות קיץ תחיינה.

(1) כו נקרא ע"י בעל הגאולה („עיר מקלטי“) – ראה מכתבו: ט"ו סיון תרפ"ח לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס באגרות קודש שלו ח"ב ע' פ. וש"נ). י"ז אייר תרצ"ד (נדפס שם ח"ג ע' עט. וש"נ). ועוד.

(2) פרשת המאסר והגאולה – ראה לקו"ד ח"ד תרי, א ואילך. ספר התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' 105 ואילך. ועוד.

(3) ובפרט שבשעתו לא ידעו החסידים (משא"כ בעל המאסר והגאולה עצמו – ראה ספר השיחות תשי"א ע' 139) שהשילוח לגלות הי' תמורת משפטו להיפך החיים ר"ל (כדלקמן בפנים).

(4) ובלשונו במכתב ט"ז סיון הנ"ל: כו ביום (ג' תמוז) הוכרחתי לצאת בגולה אל עיר מקלטי כו. – ולהעיר דגלות, שקול כמעט כצער מיתה" (חינוך מצוה תי).

(5) ולכן לא בירך אז ברכת הגומל (עד לאחרי שהגיע לביתו בט"ו תמוז), כי „אין לברך עד שיצא מהסכנה לגמרי“ (סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ג ס"ה).

(6) יום הולדת בעל הגאולה (בשנת תר"ם).

(7) בתחלה היתה הגזירה על עשר שנים גלות ב„סאלאווקי“ (מקום גירוש בסיביר), ואח"כ שינו זה לשלש שנים בקאסטראמא (ס' השיחות שם).

(8) מכתב שבהערה 4.

גאולה כללית פאר אלע אידן (ווי דער בעל הגאולה שרייבט: „לא אותי בלבד גאל הקב"ה בייב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הקדושה, שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה“).

ב. אין דעם טאָג פון ג' תמוז – פיל יאָרן פיל דורות פיל דורות פריער – איז געווען אַ נס: אין דעם טאָג'י האָט יהושע געזאָגט: „שמש בגבעון דום“, און „וידם השמש גו' עד יקום גוי אויביר“.

וויבאלד אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית¹², ובכל שנה חוזר'ן זיך איבער די ענינים ווי זיי זיינען געווען דעם ערשטן מאָל¹³, דאָרף מען זאָגן אַז עס איז זיכער דאָ אַ שייכות צווישן די צוויי נסים וואָס האָבן פאַסירט ג' תמוז: „שמש בגבעון דום“, און די התחלת הגאולה פון כ"ק מרח אדמר'ר (כדלקמן ס"ז)¹⁴.

ע"ד ווי די שאלה הנ"ל בנוגע צו ג' תמוז (פאַרוואָס דאָס איז לכתחילה ניט געווען אַ נס באופן פון גאולה שלימה), פאָדערט זיך אויך אַ הסברה בנוגע צו דעם נס פון „שמש בגבעון דום“:

וויבאלד אַז דאָ פאַסירט אַ נס, און אַזאָ גרויסער נס ווי צו אַפּשטעלן דעם שמש (וואָס דאָס איז פון די גרעסטע נסים וואָס האָבן ווען עס איז פאַסירט¹⁵, ביז אַז דער

אדם¹⁶) – פאַרוואָס איז דאָס לכתחילה ניט געווען אַ נס בתכלית השלימות, אַז די גאולה שלימה זאָל קומען בשלימות בבת אחת, און ניט ווי ס'איז געווען בפועל, אַז דאָס האָט זיך אויסגעשטעלט אין שלבים: פריער די התחלת הגאולה – די יציאה מבית האסורים – בג' תמוז (אַבער – מ'פאַרשיקט אים אין גלות) און ערשט כמה ימים לאחרי זה, די שלימות הגאולה בייב'יג'י תמוז?

נאָכמער: אויך נאָך ייב'יג'י תמוז איז ניט געווען די שלימות הנצחון איבער דעם צד שכנגד (במדינה ההיא) ווי מ'זעט בפועל אַז עס זיינען דעמולט געבליבן די פאַרשידענע גזירות אויף די אידן במדינה ההיא ביז אַז דער בעל הגאולה האָט געדאַרפט (כביכול) פון דאָרט אַוועק פאַרען, און די מניעות ועיכובים זיינען דאָרט געבליבן במשך כו"כ שנים לאחרי זה: און ערשט יעצט, בשנים הכי אחרונות – העכער זעכציק יאָר נאָך דער גאולה (כשנת תרפ"ז) – זעט מען דעם אויספיר פון דער גאולה – די גאולה פון אלע אידן פון יענע מדינה (וכדלקמן).

וואָס זיכער איז דער סדר בזה – אַז די גאולה איז געקומען אין שלבים – ב' השגחה פרטית, מיט אַ טעם בדבר¹⁷, ובפרט אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דער מאסר וגאולה פון אַ נשיא בישראל, און אַ

(12) סדר עולם רבה פ"א.

(13) יהושע י, יב.

(14) שם, יג.

(15) כתר שם טוב הוספות סק"ט ואילך. ושי"נ.

(16) ראה רמ"ז בס' תיקון שובבי"ם, הובא ונת'

בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

(17) ראה גם לקו"ש ח"ד ס"ע 1314 ואילך. ח"ח

ע' 114 ואילך. חכ"ח ע' 260 ואילך.

(18) ראה רלב"ג יהושע שם, יב (בתחלת

פירושו): אם ה' שהשמש עמד ובטל מהתנועה

הנראית לו הנה ה' זה המופת יותר נפלא לאין

שיעור מהמופתים שנעשו ע"י משה כו'.

(9) תהלים קז, טו. ברכות נד, ב. רמב"ם הל'

ברכות פ"י ה"ח. טושו"ע או"ח ר"ס ר"ט. סדר ברה"נ

לאדה"ז שם ס"ב.

(10) וגם בייב תמוז רק נתבשר שחופשה ניתנה

לו, אבל בהשגח"פ ה' משרד הממשלה סגור, עד

למחרתו בייב תמוז, שבו ניתנה לו תעודת השחרור.

(11) ראה שיחת בעל הגאולה כשמח"ת תרפ"ח

(יום קודם נסיעתו ממדינה ההיא): נסיעתי מכאן אינה

מצד ההכרת, אלא סדר מסודר ישנו כאן (סה"מ

תרפ"ח בהוספות ע' רטו).

אין דעם גאַנצן סדר זיינעם (פאַרבונדן מיט מהלך השמש), ד.ה. אַז דער נס האָט אָפגעשטעלט אויך די אַלע ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט מהלך השמש – די סיבות לזה (מהלך גלגל היומי, ובמילא – מהלך כל הגלגלים²³, וואָס ווערט דורך דעם סיבוב פון גלגל היומי, „המקיף ומסבב את הכל“²⁴), און אויך די תוצאות מזה, און דער סיבוב פון די גלגלים קטנים אין גלגל השמש עצמו²⁵, וכיו"ב²⁶.

דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז: צי דאָס איז אַ נס וואָס איז משדד – צוברעכט – טבע, דורך דעם וואָס מיטשטעלט אָפּ נאָר דעם שמש (וירח) אַליין: אַדער אַ נס וואָס פועל'ט אין דעם טבע השמש, ובמילא אויך אין דעם גאַנצן סדר המהלך הטבעי פון דעם שמש (פאַרבונדן מיט מהלך כל הגלגלים).

ויש לומר אַז דאָס איז ע"ד די צוויי²⁷

פסוק זאָגט יי, „ולא הי' כיום ההוא לפניו ואחריו“ (בכדי אַז יהושע און די אידן זאָלן קענען ממשיך זיין די מלחמה דורך זען די אויבים און זיי נאָכלויפן „כי בעת ההיא עמד השמש נוכח גבעון וחשש פן ישקע בעונתו ולא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון הלילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו וימתין עוד נוכח גבעון, במקום שהוא עומד“²⁸) – האָט דאָך דער נס געקענט שוין זיין אַ נס בשלימות, אַז אַנשטאָט אָפּשטעלן דעם שמש בכדי מ'זאָל קענען מלחמה האָבן (בדרך הטבע) לאור היום, האָט דער נס געדאַרפט זיין (ד.ה. אַז יהושע האָט געקענט און גע- דאַרפט בעטן באַ דעם אויבערשטן) אַז מ'זאָל לכתחילה מנצח זיין אין דער מלחמה (און בכלל ניט דאַרפן אַנקומען צו אָפּשטעלן דעם שמש, אַדער באופן אַז אויך בלילה זאָל מען קענען מלחמה האָבן, ע"ד „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם“²⁹ בעת ס'איז געווען חושך באַ די מצריים, וכיו"ב), און ווי עס שטייט אין דעם פסוק שלפני זה³⁰, אַז „וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים גו"י“?

אויך אין דעם עצם נס וואָס „ויעמוד השמש“ – יש לחקור אין וועלכן אופן איז געווען דער נס: צי דאָס איז געווען נאָר בנוגע דעם פּרט וואָס איז נוגע צו אויס- פירן תכלית הנס – אַז עס זאָל בלייבן לייכטן דעם אור השמש (אור היום), וואָס דערצו פאָדערט זיך אַז נאָר דער (גלגל השמש) אַליין זאָל זיך אָפּשטעלן און ממשיך זיין לייכטן על הארץ (ועד"ו „וירח בעמק אילון“³¹): אַדער דער נס איז געווען

23) ואעפ"כ, מפורש בקרא „וידם השמש וירח עמד“ – כי פרטים אלו היו נוגעים ליהושע לנצחון המלחמה (ראה מצוד"ש).

24) רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ג ה"א.

25) ראה רמב"ם שם ה"ב. ה"ד.

26) שקו"ט באופן תנועת הגלגלים, ואופן ההשפעה של גלגל א' על שאר הגלגלים (באם הם כולם כמו גוף אחד או כמו גופים מחולקים) – ראה ספר החקירה להצ"ח, ב. ת, ב ואילך. וש"נ.

27) ובפרטיות – יש כזה ג' סוגים: (א) שגם בעת הנס נשאר הדבר במהותו (להעיר שבעת מכת דם הרי „גיגית מלאה מים . . . ישראל שותה מים כו" – שמור" פ"ט, י). (ב) ע"ד הנס דקרי"ס, שהנס פעל שינוי בטבע המים שיהיו „כחומת אבנים“, אבל לא נשתנה המים במהותו ליבשה, ולכן „אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים“ (שעהיו"א פ"ב). (ג) הנס פועל שינוי בטבע הדבר, כמו הנס דידו של משה מצורעת כשלג. [ולהעיר מהג' אופנים בביאור שמה לא אכל ולא שתה ארבעים יום, ראה לקמן הערה 114].

ובנדו"ד – נס העמדת השמש – אפשר לומר

19) יהושע שם, יד.

20) מצוד"ש שם, יב.

21) בא י, כג.

22) פסוק יא.

לבית לוי, ויצא פרח ויצץ ויצץ ויגמול שקדים³⁰, און משה האָט אַרױסגעטראָגן אַלע מטות בכדי אַלע אידן זאָלן דאָס זען³¹, און דער אויבערשטער האָט געזאָגט³², „השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות“, „לזכרון שבחרתי באהרן הכהן כו“³³.

דאָרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז „פרח מטה אהרן“ איז געווען אַ נס בכדי באַווייזן אויף בחירת הקב"ה בכהונת אהרן — וואָלט געווען גענוג ווען עס וואָלטן געוואָרען פאַרטיקע שקדים אויף דעם מטה, וואָס דאָס וואָלט געווען אַ סימן פאַר אידן, ד.ה. אַז ס'איז לכאורה גענוג אַז דער נס איז נאָר אין דעם פּרט וואָס איז נוגע צו כוונת הנס („שבחרתי באהרן הכהן“) — צוליב וואָס האָט דער נס פון שקדים געדאַרפט זיין אַ צמיחה וגיידול בסדר טבעי — „ויצא פרח ויצא ציץ ויגמול שקדים“ (און דאָס אַלץ האָט משה באַוויזן אידן³⁴), און נאָכמער — „למש-מרת“ ס'איז געבליבן ניט נאָר מטה אהרן און די שקדים, נאָר אויך די פרחים, ווי די גמרא זאָגט³⁵, „משנגזו ארון נגזו עמו כו“ מקלו של אהרן ושקדי ופרחי“³⁶!

איז דער נקודת הענין אין דעם³⁷: די תכלית און חידוש פון דעם נס איז, אַז הגם וואָס אַ מטה מצד עצמו איז בטבעו ניט שייד צו פריחה און צמיחת פירות, דאָס קען זיין נאָר בכחו של הקב"ה (אַ נס), פונדעסטוועגן, האָט דער נס אויפגעטאָן

סוגים אין נסים³⁸: (א) דער נס איז ניט משנה טבע הדבר. ווי דער נס פון מכת דם, אַז ווען די מים איז מהפך געוואָרן לדם זיינען זיי פאַרבליבן אין דעם מהות פון מים, און ווען דער נס איז נפסק געוואָרן, איז ממילא נתבטל געוואָרן דער שינוי המים לדם. ובנדו"ד — אַז „וידם השמש“ איז נאָר געווען אַ נס ביחס צו דעם שמש אַליין, און דערנאָך האָט זיך אומגעקערט דער סדר הקבוע פון מהלך השמש בתוך מהלך שאר הגלגלים. (ב) אַ נס וואָס איז משנה טבע ומציאות הדבר (ווי דער נס פון „ידו מצורעת כשלג“³⁹, וואָס נאָכן נס איז די צרעת אויפן האַנט געווען באופן טבעי), און בכדי צוריקקערן צו טבעו הקודם דאָרף מען אַנקומען צו נאָך אַ נס.

ג. וי"ל שעד"ז הוא בביאור אויף אַן ענלעכע שאלה אין אונזער פרשה — בנוגע צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“⁴⁰:

בהמשך צו דעם ערעור על הכהונה פון קרח ועדתו האָט דער אויבערשטער געזע-הייסן משה'ן נעמען אַ מטה פון יעדער שבט, „שנים עשר מטות איש את שמו תכתוב על מטהו, ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי“, „והי' האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח“⁴¹. וכך הוה — אַז משה האָט אַוועק-געלייגט די אַלע מטות „לפני ה' באוהל העדות“⁴², און אויף מאָרגן — „ויבוא משה אל אהל העדות והנה פרח מטה אהרן

בא' מג' אופנים הנ"ל. ועי' המבואר לקמן בפנים (שנס זה פעל שינוי בטבע מהלך השמש), אפ"ל שזה הי' כאופן הב' או אופן הג' הנ"ל.

- (28) בהבא להלן, ראה לקו"ש ח"ה ע' 176. ח"ו ע' 89. ח"ח ע' 242 ואילך.
 (29) שמות ד, ו.
 (30) פרשתנו יז, כג.
 (31) שם י"ח, כ.
 (32) שם, כב.

(33) שם, כד.

(34) שם, כה.

(35) פרש"י עה"פ.

(36) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 118.

(37) יומא נב, ב, וש"נ.

(38) ראה לקו"ש שם ע' 121. וש"נ.

(39) בהבא להלן ראה גם לקו"ש שם ע' 119

ואילך.

שטער האָט מוּדיע געווען בתורתו אַז „ברא הקב"ה" – אַז ער האָט באַשאַפן די זאַך און מוּדיע געווען ווי ער האָט איר באַשאַפן, אַז ער האָט איר באַשאַפן אין אַן אופן אַז ער נעמט כביכול זיינע כחות און צייט (די ששת ימי בראשית) צו באַשאַפן יעדער נברא מיט אַ כח מיוחד – דער כח פון התהוות יש מאין וואָס איז דוקא בכח העצמות, ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט" אַז די התהוות הבריאה ווערט נתחדש בכל רגע ורגע מאין ואפס ממש – איז דאָס אַ הוכחה אַז דער אויבערשטער וויל אַז די נבראים זאָלן האָבן אַ שייכות מיט זייער (כח הבורא) דער אויבערשטער, ביז אַז זיי זאָלן (קענען) צוגעבן כביכול בכבודו של הקב"ה,

ווייל אויב ניט שטעלט זיך די שאלה: פאָרוואָס האָט דער אויבערשטער באַשאַפן די וועלט (ניט אין אַן „אַפגעטראַגע" נעם" אופן, אַז די בריאה, למשל, ווייסט ניט אַז „ברא הקב"ה", און ווייסט ניט דעם אופן שברא, בעשרה מאמרות" וכיו"ב, נאָר) אין אַן אופן אַז ער האָט „אַריינגע" לייגט" זיין כח (העצמות) און זיינע עשרה מאמרות אין דער בריאה, און נאָכמער: פאָרוואָס האָט ער באַשאַפן די וועלט אין אַן אופן אַז ער איז איר מהוה בכל רגע מחדש – ער האָט דאָך איר געקענט באַשאַפן מיט אַזאַ כח חזק, אַז דורך זיין התהוות בפעם הראשונה זאָל די וועלט האָבן דעם כח צו בלייבן קיים שית אלפי שנין, און ניט דאַרפן אַנקומען בכל רגע צו אַ התהוות חדשה פון דעם דבר ה"י?

אין מטה אהרן, אַז ס'איז געווען און געבליבן ניט סתם אַן ענין נסי שלמעלה לגמרי פון טבע, נאָר דאָס ווערט פאָר-בונדן מיט דעם טבע המטה. און דערפאָר איז דער אופן הפריחה געווען אין אַ סדר טבעי (אבל לא בהגבלת הזמן) פון צמיחת פירות: „ויוצא פרח (כמשמעו) ויצץ ציץ (חגטת הפרי כשהפרח נופלי) ויגמול שקדים (כשהוכר הפרי הוכר שהן שקדים)".

[און דאָס האָט באַוויזן אידן, אַז בחירת הקב"ה איז אהרן הכהן איז באופן אַז די כהונה ווערט ביי אים זיין טבעיות'דיקע מעלה (וואָס בלייבט שטענדיק ביי אהרן ובניו)].

ועד"ז איז אויך דער ביאור אין דעם נס פון „שמש בגבעון דום", און דער נס הגאולה פון ג' תמוז, כדלקמן.

ד. ויש לומר דער ביאור בזה:

חז"ל זאָגן אַז „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". ד.ה. אַז יעדער זאַך אין עולם – אע"פ וואָס עולם איז מלשון העלם והסתרי – איז באַשאַפן געוואָרן בכדי מגלה זיין כבודו של הקב"ה, און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון אַ אידן וואָס ער נוצט אויס די עניני העולם לכבודו של הקב"ה.

און דער טעם והכרח אויף דעם איז אויך מרומז אין לשון המשנה „(כל מה) שברא הקב"ה": וויבאַלד אַז דער אויבער-

(40) וי"ל נפקימ – שמתר ליהנות משקדים אלו ומהפירות הגדלים מהם, כי אינו מעשה נסים (ראה תענית כד, ב), דבפשטות משמע שהשקדים היו פירות טבעיים, שמהם אפשר לגדול עוד פירות (שקדים).

(41) פרשיי עה"פ.

(42) אבות ספ"ז.

(43) ראה לקוית שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' נט. ועוד.

(44) אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב).

(45) שעהיו"א פ"א.

(46) אבות רפ"ה.

(47) ראה ר"ה לא, א.

(48) שהרי הטעם וההוכחה שכלית לזה שההת-

חות היא בכל רגע (כמבואר בשעהיו"א פ"כ) וכל הטעמים שכליים בכיבור אופן ההתהוות – הם ע"פ

הקב"ה, און דאָס איז אַ כח חזק וואָס שטייט לתמיד אָדער אויף אַ משך זמן (און ווערט ניט נתחדש בכל רגע ורגע) — וואָלט דער גילוי פון כבודו של הקב"ה געווען באופן כללי און אָן איין מאַליקע זאָך. דורך דעם וואָס בכל רגע ווערט יעדער נברא באַשאַפן מחדש בדבר ה', איז מען מגלה בכל רגע מחדש כבודו של הקב"ה. לדוגמא: דורך טרינקען וואַסער — מאַכט אַ איד די ברכה „שהכל נהי' בדברו"⁵², און איז דורך דעם מגלה די הוספה וחידוש וואָס די וואַסער טוט אויף [ווייל אָן די וואַסער זאָגט ער ניט די ברכה] בגילוי כבודו של הקב"ה, „שהכל נהי' בדברו" (דעם דבר ה' וואָס האָט מחי' געווען די וואַסער מחדש, און — „שהכל נהי' בדברו", דאָס איז מגלה דעם דבר ה' בכל הנבראים), און בשעת ער טרינקט וואַסער און מאַכט נאָך אַ ברכה אַ זמן שפעטער, איז דאָס מגלה דעם דבר ה' („דברו") החדש וואָס קומט דעמולט צו אין אים (דעם מברך) און בכל העולם⁵³ [ועדו']

ווייל דער טעם אויף דעם, ווייל עלה ברצונו ית' אַז יעדער נברא זאָל פילן ווי ער טוט אויף (אָדער דורך אים טוט זיך אויף) אַ הוספה וחידוש [וואָס דעמולט האָט אַ נברא אָן אמת'ע און שלימות'דיקע פאַרגעניגן, כטבע הבריאה אַז „אדם" רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חברו"⁵⁴]. ד.ה. אַז נוסף אויף דעם וואָס ער איז מקיים וואָס דער אויבערשטער הייסט אים, טוט ער אויף כביכול פון זיך אַ הוספה; וואָס איז אָן אמת'ער אויפטו — בשעת ער איז פאַרבונדן מיט דעם אויב' ערשטן, איז ער מגלה כבודו של הקב"ה.

און צוליב דעם האָט דער אויבער-שטער אַריינגעגעבן זיין כח הבריאה אין דער וועלט, ובאופן אַז ער באַשאַפט איר שטענדיק בכל רגע מחדש — ווייל דאָס פאַרבינדט יעדער נברא יעדער רגע מיט דעם אויבערשטן, אַז בכל פרט ופרט ובכל רגע ורגע האָט דער נברא דעם כח צו מגלה זיין כבודו של הקב"ה מחדש (דער דבר ה' וואָס האָט אים די רגע ממש מחי' געווען מחדש)⁵⁵.

אויב די בריאה וואָלט באַשאַפן גע-וואָרן אין אַן אופן אַז ער האָט כחו של

(52) משנה ברכות מד, א.

(53) ויש לומר שזהו גם א' מהטעמים שהאדם נברא בטבע באופן כזה שזקוק לאכילה ושתי' תמיד מחדש' (ולכן הנשבע „שלא יאכל כלום שבעת ימים" הי'ז שבועת שוא (רמב"ם הל' שבועות פ"ה הי"ב)) — כי עיי' בכחו לגלות בכל אכילה ושתי' הדבר ה' החדש שמחי' האדם והמאכל וכל העולם („שהכל נהי' בדברו", וכיו"ב).

(*) ורק בנוגע למשה נאמר (תשא לד, כח) שארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה' — שזהו הי' חידוש ונס, וגם בנוגע למשה יש דיעה במדרש שנצטער מזה (שמור' פמ"ז, ז). וראה יפית שם. וראה גם אוה"ת שה"ש ס"ע תשעה. ס"ע תשצא. סה"מ תרכ"ט ע' שנו. המשך וככה תרל"ז פפ"ח). [ולדיעה שני' (במדרש שם) משמע שנשתנה טבעו ולא נצטער, ראה בארוכה לקו"ש חל"ו תשא חש"נ. וראה לקמן הערה 114].

כללי השכל שנבראו עיי' הקב"ה, וכיון שהוא ית' אינו מוגדר בטעמים אלו, הי' יכול לברוא את העולם באופן אחר לגמרי. וטעמים אלו שייכים רק לאחרי שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל (ראה ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 134 ואילך. לקו"ש חכ"ז ע' 253).

(49) ב"מ לח, א.

(50) וראה מכתב י"א ניסן תשל"ב (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים — קה"ת תשמ"ו ואילך — ע' תרמב).

(51) ועד שהנברא נעשה כמו „שלהבת עולה מאלי" (בנוגע לגילוי הקדושה וכבודו של הקב"ה שעל ידו) — ראה שיחת ש"פ בהעלותך (לעיל ע' 598 ואילך) ובהערה 69.

ויש לומר – בלשון החסידות – די שייכות מיט כהונה דוקא: דער⁵⁴ אויפטו פון כהונה (ברכת כהנים) איז, אַז דאָס איז ממשיך פון למעלה מסדר השתלשלות⁵⁵. און דערפאַר איז דאָס פאַרבונדן מיט זריזות („עד מהרה ירוץ דברו“⁵⁶), וואָס מטעם זה איז דער סימן לבחירת הקב"ה בכהונת אהרן אין שקדים דוקא, ווייל זיי זיינען „ממהרים להגמר יותר מכל הפירות“⁵⁷ (בכ"א יום⁵⁸, שנעלער פאַר אַנדער רע פירות), און בנדו"ד איז די מהירות געווען (ניט בכ"א יום, נאָר) בתוך לילה⁵⁹ – וואָרום זריזות ומהירות באַווייזט אויף אַ המשכה שלמעלה מסדר השתלשלות: אַ המשכה שבסדר השתלשלות איז „מתעכב ושוהה עד שנמשך ובא למטה שהרי בכל השתלשלות מהיכל להיכל הוא ע"י משפט אם ראוי הוא כו", משא"כ בברכת כהנים ווערט דער שפע נמשך „במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב כו"י. לאידך גיסא – איז די המשכה (במהירות) של מעלה מסדר השתלשלות ווערט נמשך „דרך כל העולמות“, ווי ס'איז מודגש אין דעם נס פון „פרח מטה אהרן“, אַז ביחד עם זה וואָס דאָס איז אַ נס און געקומען במהירות, איז דאָס פאַרבונדן און גייט דורך דרך הטבע פון צמיחת הפירות.

ואולי י"ל ולהוסיף, די שייכות מיט (פ') קרח דוקא. ובהקדים, אַז „קרח“ און „חקת“

(56) בהבא להלן, ראה לקו"ת סוף פרשתנו (נה, ג ואילך). סהמ"צ להצ"צ מצות ברכת כהנים (דרמ"צ קיב, א"ב). ובכ"מ.

(57) ראה גם סה"מ תרכ"ט בתחלתו. תרנ"ד ס"ע שטו ואילך. לקו"ש ח"י ס"ע 38 ואילך, ובהנסמן שם. ברכת ערב יוהכ"פ (לאחרי תפלת מנחה) ש.ז. – לעיל ח"א ע' 27 ואילך.

(58) תהלים קמז, טו.

(59) לקו"ת שם. וראה גם פרש"י פרשתנו יז, כג.

(60) קה"ר פי"ב, ז – הובא בלקו"ת שם.

(61) לקו"ת שם נה, ד.

דורך אַ ברכה פרטית, „בורא פרי הגפן“⁶⁰ וכיו"ב – דעם דבר ה' החדש אין אַלע „פרי הגפן“ בכל העולם, א.א.וו.⁶¹

ה. ע"ד ווי דאָס איז בנוגע צו גילוי כבודו של הקב"ה בכללות הבריאה (טבע), עדי"ז איז דאָס אויך אין דעם גילוי אלקות דורך נסים: די שלימות הכוונה ברוב הנסים איז, אַז דער נס זאָל ניט בלייבן אַ זאך וואָס איז אינגאָנצן העכער פאַר טבע, נאָר אַז דער נס זאָל פאַרבונדן ווערן און דורכנעמען דעם טבע.

עדי"ז איז אויך בנוגע צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“ – אַז דער נס (וועלכער איז געקומען צו מגלה זיין „שבחרתי באהרן הכהן“) האָט אויפגעטאָן אין מטה אהרן, אַז ס'איז געוואָרן און געבליבן פאַרבונדן מיט דעם טבע המטה, אַזוי אַז דער אופן הפריחה איז געווען אין אַ סדר טבעי פון צמיחת פירות, מיט דעם גאַנצען סדר השתלשלות שבזה, „ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“.

(54) משנה ברכות לה, א.

(55) ובדוגמת זה בברכות הרא"י על מעשי בראשית (וכיו"ב) – „ברוך עושה מעשה בראשית“, „ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם“ – שעי"ז מגלים מעשי בראשית אלו כבודו של הקב"ה, ביחס לכל הבריאה כולה (מעשה בראשית). – ולהעיר של אחרונה שמענו וראינו בעיר זו רעמים וברקים, עליהם מברכים ברכות הג"ל. ראה אנציקלופדי תלמודית ערך ברכות הרא"י (ע' שנו ואילך). וש"נ. ולהעיר, שלאחרונה הי' גם התפרצות „הר געש“ ורעידת האדמה (חידוש ושינוי בטבע העולם) במקום רחוק בעולם, אשר, ע"י ברכתם של כמה יהודים שם „שכחו וגבורתו מלא עולם“ (ראה ברכות נט, א. וראה אנציקלופדי שם ר"ע שנו. וש"נ). מגלה ה„הר-געש“ כבודו של הקב"ה ובכל העולם כולו („מלא עולם“). ובפרט בנוגע לאלו הגרים כארצות הברית, כיון שאנשי הצבא שלה נמצאים שם ועוסקים בהצלת הניזוקים כו'.

המשכה שלמעלה מסדר השתלשלות אין סדר השתלשלות, ווערט דער חיבור יחד פון אלע דריי קוים, אָז פון דעם עליון (מחשבה ודיבור) קומט מען גלייך במהירות אין דעם תחתון (מעשה), אָז קיין הפסק ביניהם (ניט ווי אין דעם אות ה"א⁶¹). און דערפון קומט מען צו דער נקודה מתחתית הקו השמאלי פון אות ת' — נקודת הביטול, און א נקודה גדולה (מיט אורך ורוחב), ד.ה. אָז דער ביטול גייט צוזאמען מיט דער התפשטות לאורך ורוחב: און דאָס קומט בסיום האות — וואָס ווייזט אויף שלימות נקודת הביטול בסיום העבודה.

און דורך דעם ווערט אויפגעטאָן דעם ענין פון „חקת“ — אויך מלשון חקיקה⁶², וואָס ווייזט אויף אַ המשכה נצחית (בלי שינוי), פאַרבונדן מיט ת', כמאחז"ל⁶³ „ת"ו — תחי“ — ששלימותו חיים נצחיים.

ו. ע"פ הנ"ל י"ל אין דעם נס פון „שמש בגבעון דום“:

די כוונה אין דעם נס איז געווען — ניט אַרויסגיין פון דרכי הטבע לגמרי — נאָר ווי אין רוב הענינים, אָז דער נס זאָל צוהעלפן אין דעם נצחון המלחמה⁶⁴ וואָס איז פאַרבונדן (עכ"פּ במקצת) אויך מיט

באַשטייען ביידע פון די אותיות „חק“, נאָר אין „קרח“ קומט צו אַ רי"ש, און אין „חקת“ — אַ תי"ו: באַ קרח (משבט לוי) איז געווען דער גילוי פון „חק“, למעלה מטעם ודעת ולמעלה ממדידה והגבלה (כמבואר אין חסידות⁶⁵ אָז טענת קרח איז געקומען צוליב מעלתו, „פיקח הי"י⁶⁶, וואָס ער האָט געזען דער גילוי שלמעלה ממדידה ו־ הגבלה ווי ס'וועט זיין לע"ל): זיין טעות (בערעור על כהונת אהרן) איז באַשטאַנען אין דעם ענין פון „ר"י, „רש“ (אַרעמ־קייט⁶⁷), וואָס באַווייזט אָז די המשכה (פון מחשבה ודיבור) קומט ניט אַראָפּ אין סדר השתלשלות (קרח האָט געוואָלט פאַנאַנ־דערטיילן עליון און תחתון⁶⁸), ווי אין דעם אות ר' וואו עס פעלט דער קו השלישי (פון אות ה') כנגד⁶⁹ מעשה⁷⁰.

משא"כ אין „חקת“ — „זאת חקת התורה“ — ווערט נמשך פון „חק“ (למעלה ממדידה והגבלה) אין דעם אות „ת“, סוף וסיום כל הכ"ב אותיות התורה, ד.ה. אָז עס ווערט נמשך אין און דורך גאַנץ סדר השתלשלות (אַלע אותיות פון אל"ף ביז תי"ו), אין אלע דריי קוים (באות ת') פון מחשבה דיבור ומעשה, און תורה עבודה וגמילות חסדים, ואדרבה: באופן אָז זיי ווערן אַלע נתחבר — ווייל בסיום ושלימות העבודה, ווען מ'האָט די מהירות דקדושה (פון דער

68) ראה תו"א מגלת אסתר צה, סע"ב ואילך. לקר"ת ר"פ בלק (סז, א ואילך). סה"מ תר"ן ע' רעט ואילך. תרנ"ח ע' ריב. הישי"ת ע' 122. סה"מ קונטרסים ח"א רמא, א ואילך. שיחת ש"פ ויגש (לעיל ח"א ע' 215).

69) לקו"ת ר"פ חוקת.

70) שבת נה, א.

71) ראה רלב"ג שבהערה 18, ש"מה שאמר ולא הי' כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע הי' בקול איש כי הי' נלחם לישראל, הורה בזה כי זה המופת הוא בענין המלחמה בעצמותה, ואם הי' זה המופת בעמידה מהתנועה לא הי' לו רושם בענין המלחמה כלל כו"ו, עיי"ש.

62) שם נד, סע"ב ואילך. וש"נ. אוה"ת פרשתנו ע' תרסו. תרצד. סד"ה ויקח קרח העת"ר (המשך תעריב ח"ב ע' א"מג ואילך). סה"מ מלוקט ח"ג ע' רג ואילך.

63) תנחומא פרשתנו ה. במדבר"ר שם פ"ח, ח. פרש"י פרשתנו טז, ז.

64) ראה לקמן ס"ח. וש"נ.

65) ראה לקו"ש ח"ח ע' 117 ואילך. סה"מ מלוקט שם. וש"נ.

66) נסמן בהערה 68.

67) ראה בארוכה שיחת ש"פ קרח ג' תמוז תשמ"ח ס"ו (ס' השיחות ח"ב ע' 503). וש"נ.

וביטול⁷²), וואָס דאָס איז דורך פּוּעל'ן אויפן שמש „דום“ מלומר שירה⁷³ – האָט יהושע געוואָלט מבטל זיין די השפעה צו די אומות העולם (מיט וועלכע אידן האָבן דאָמאַלס מלחמה געהאַט) וועלכע דינען דעם שמש וירח (וכוכבים ומזלות), און דורך דעם – ווערט אויך אויפגעטאָן ב' נצחון המלחמה. וואָס לויט דעם לייגט זיך נאָכמער צו זאָגן אַז מיט „שמש בגבעון דום“ האָט זיך אָפגעשטעלט דער מהלך ניט נאָר פון שמש וירח נאָר אויך פון נאָך כוכבים ומזלות (אין די אַנדערע גלגלים).

ז. ועד"ז אולי י"ל איז אויך די הסברה אין דעם נס הגאולה פון ג' תמוז (בשנת תרפ"ז):

צוזאַמען דערמיט וואָס דער נס פון ג' תמוז איז געווען אַ נס שלמעלה מהטבע, האָט ער געהאַט אַ ווירקונג אין דער טבע גופא, אַז זי האָט „מסכים“ געווען צו דעם נס [ובפרט אַז דאָס איז לכתחילה געווען אַ נס המלוּבש בטבע, ובמיוחד בערך צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“ און „שמש בגבעון דום“], כידוע אַז די זעלבע מענטשן וואָס האָבן דעם בעל המאסר והגאולה פאַרשפאַרט אין תפיסה, האָבן זיי גופא (פאַרבלייבנדיק בתקפם) געמוזט אים באַפרייען, ביז אַז זיי האָבן געדאַרפט אַרויסהעלפן אין דעם שחרור וגאולה⁷⁴.

און דעריבער יש לומר, איז דער נס ניט געקומען בבת אחת (אין אַ גאולה שלימה), נאָר ער האָט זיך אויסגעשטעלט

דרך הטבע. אפילו אין דער מלחמה – וואָס איז „ה' נלחם לישראל“ – האָט געדאַרפט זיין די התלבשות אויך בדרך הטבע.

דעריבער איז ניט געווען אַ נס וואָס האָט לגמרי שולל געווען די מלחמה בדרך הטבע (ע"י יהושע), נאָר אַ נס וואָס האָט צוגעהאַלפן די מלחמה שלהם: די הכנה והכשרה צו דעם נצחון איז געווען דורך דעם נס פון „שמש בגבעון דום“⁷⁵, אָבער דאָס אַליין האָט ניט אויפגעטאָן דעם נצחון. לאַחרי וואָס עס האָט גע-לויכטן אור היום הטבעי (פון אור ה-שמש)⁷⁶, האָט יהושע און די אידן גע-דאַרפט נאָכלויפן און מלחמה האָבן מיט די אויבים בדרך הטבע.

ועפ"ז אולי יותר מסתבר זאָגן, אַז דער נס עצמו (פון „שמש בגבעון דום“) איז געווען אין אַן אופן וואָס איז פאַרבונדן מיטן טבע פון מהלך השמש (אופן שני הנ"ל ס"ב) – און דאָס האָט אָפגעשטעלט ניט נאָר דער שמש וירח, נאָר אַלע כוכבים ומזלות, און דעם מהלך פון דעם גלגל היומי בכלל, און אַלע גלגלים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט מהלך השמש.

[ויומתק ע"פ דעם ביאור אין חסידות⁷⁷ אין אמירת יהושע „שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון“, אַז דורך אָפּשטעלן דעם מהלך השמש ולבנה (זייער השתחווה

72) ועד"ז הנס ש"ה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים גו", אף שעי"ז „מותו רבים גו" מאשר הרגו בני ישראל בחרב" (יהושע שם, יא).

73) וראה לקו"ש ח"ח ע' 120, שגם ע"י עצם הענין דביטול תנועת השמש נתקיימה הכוונה דטבע השמש עצמו.

74) סידור שער המילה קמב, א ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות מילה (ה, א ואילך). אה"ת שבועות ע' קט ואילך. נ"ך (כרך ב) ע' תשלח ואילך. וראה לקו"ש חכ"ח ע' 261 ואילך.

75) ראה ב"ב כה, א.

76) פרש"י עה"פ.

77) ד"כל זמן שהוא דומם עומד ואינו מהלך,

שבכל עת הילוכו הוא אומר שירה" (פרש"י שם). וראה גם י"ש יהושע רמז כב. מדרש תהלים יט, ה.

78) ראה גם לקו"ש ח"ח שם. ח"ח ע' 237

ואילך. חכ"ח ע' 256.

בזמן בניית העיר האט איר אָנגערופן (וואָס ער שטעלט מיט זיך פאַר דער סאַמע היפך פון די קאַמוניסטן). והגם אַז אויך אונטערן צאַר זיינען געווען מניעות ועיכובים צו אידישקייט — קומט עס ניט צו דעם וואָס איז געוואָרן דורך די וואָס האָבן אַרעסטירט און פאַרשפּאַרט דעם בעל המאסר והגאולה: ויש לומר, אַז אין דעם שקו"ט ורצון צו צוריק אומקערן דעם שם העיר פון „לענינגראַד" אויף „פעטערבורג" — זעט מען נאָכמער בגלוי די פעולה נמשכת פון דער גאולה בייב-י"ג תמוז, די גאולה כללית פון אַלע אידן איבער זייערע מנגדים בכלל, ובפרט במדינה ההיא.

ח. ואולי יש לקשר זה אויך מיט דעם חודש הגאולה (חודש תמוז) — דער חודש הרביעי, וועלכער'י קומט נאָך — ובכח פון — חודש השלישי (ירחאי תליתאי) ⁸¹, בדוגמא צו אות ג' וד' ר"ת „גמול דלים" ⁸², די השפעה (גמול) פון חודש הג', דער חודש פון מתן תורה, אין דעם חודש הד' ⁸³.

הפצת המעינות חוצה התחילה „נאך פעטערבורג" (כו הוא הלשון בס' השיחות תורת שלום ס"ע 112). — ולהעיר שגם גאולת אדה"ז היתה קשורה בדרכי הטבע (של איה"ע) — ראה אגרות קודש אדה"ז סליח. ושי"ג (וראה ס' השיחות תשמ"ט שם. לקורש חכיה ע' 186 ואילך). וכמודגש גם בסיפור הידוע בנוגע לקידוש הלבנה שלו על הספינה בומן הזתו במאסר (לקו"ד ח"ד תשנב, ב. וראה גם לקורש ח"ה ע' 80. ס' השיחות תשי"ג ח"א ס"ע 201 ואילך. שיחת שי"פ ויק"פ שנה זו).

(81) ראה בארוכה סה"ש תשמ"ז ח"ב — שיחת שי"פ קרח ס"ב ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 494. 528. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 549.

(82) שבת פח, א.

(83) ולהעיר שהתחלת המאסר היתה בט"ו סיון, קיימא סיהרא באשלמותא (זח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, א. שמריר פט"ו, כו. ועוד) דירחא תליתאי.

(84) שבת קד, א.

אין שלבים בדרך הטבע — בהתאם צו דעם מצב פון דעם צד שכנגד (וועלכער איז געווען בתקפו), אַז זיי מצד מצבם („טבעם") זאָלן קומען צו דער הכרה אַז מ'דאַרף אים באַפרייען, אָנהויבנדיק דורך מבטל זיין די גזירה פון היפך החיים ר"ל אויף פאַרשיקן אים לעיר מקלטו אין קאַסטראַמאַ, ביז — אַז זיי האָבן אים אינ-גאַנצן באַפרייט ⁸⁴.

אַבער אויך דערנאָך איז די מדינה געבליבן בתקפה, כולל — בשייכות מיט די התנגדות צו דת ישראל וכו', און דעריבער האָט די שלימות הגאולה פון אידן (במדינה ההיא) געדויערט אַ משך זמן, ביז אַז זיי אַליין (במשך השנים) זאָלן סו"ס קומען צו דער הכרה און פון דאָרט אָנהויבן לאָזן אידן פירן זיך פרייערהייט אין אַלע ענינים פון אידישקייט, און אויך אַרויסלאָזן אידן פון מדינה ההיא (און זיי נאָך אַרויסהעלפן אין דעם).

כולל אויך — בימים אלו ממש — די שקו"ט און דער רצון פון כו"כ במדינה ההיא צו אומקערן דעם נאָמען פון שטאָט „לענינגראַד" (וואו ס'איז געווען דער מאסר וישיבה בבית האסורים) — דער נאָמען וואָס זיי האָבן איר געגעבן (על שם זייער פירער) — צוריק צו דעם נאָמען „פעטערבורג" (דער נאָמען פון שטאָט בזמן המאסר והגאולה פון דעם אַלטן רבי'ן ⁸⁵) — דער נאָמען וואָס דער צאַר

(79) ובזה גופא — נתעכב נתינת תעודת השחרור בפועל עד י"ג תמוז (כנ"ל הערה 9), שבזה ניכר ומודגש שהפעולה רשמית והחופש נעשית ע"פ חוק המדינה, כיון שנחנעכב החופש עד לייג תמוז, שבו ה"י המשרד הממשלתי פתוח באופן רשמי ע"פ חוק המדינה (ראה ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 568 ואילך).

(80) ועד שעל שם עיר זה (פעטערבורג) נקראת גם הגאולה שלו, ופעולת הגאולה — שעיקר הענין

בינדט אים מיט די העכסטע דרגות, דלי"ת אויך מלשון „דליתניי" (הרמה), וע"ד די מעלה פון „תפלה לעני" וועלכע דער-גרייכט אַז „לפני הוי' ישפוך שיחור"י, משא"כ דער אות ר' וואָס האָט ניט קיין נקודה פון ביטול – איז די עניות פון דעם וואָס זי האָט קיין שייכות ניט צו קדושה.

ועפ"ז קען מען אויך מסביר זיין דער אונטערשייד צווישן די צוויי קוים פון דעם ר' און פון דעם ד': די צוויי קוים – ברוחב ואורך – זיינען כולל אַלע דרגות פון סדר השתלשלות, וועלכער טיילט זיך בכללות אויף עליון ותחתון, רוחב ואורך: דער קו למעלה (ברוחב) איז אַ שלימות בהרחבה, אָבער אין דער דרגא עליונה עצמה (ע"ד איכות), און דער קו באורך באַווייזט אויף דער המשכה מלמעלה למטה (צו נידעריקערע דרגות).

שלימות העבודה באַשטייט אין דעם אַז מ'זאָל האָבן ביידע מעלות צוזאַמען: נקודת הביטול און ווי דאָס ווערט נמשך און נעמט דורך אויך סדר השתלשלות (די צוויי קוים): בשעת מ'האָט די ביידע ענינים פון עליון ותחתון, אָבער עס פעלט די נקודת הביטול (פון דעם עצם) – דעמולט פעלט סר"ס אין דער חיבור פון די ביידע קוים (ביז אַז עס פעלט אויך אין דער שלימות פון ביידע קוים עצמם), ביז אַז דער פירוד ביניהם קען ברענגען צו אַ מצב פון „רש", עניות היפך הקדושה (ע"ד ווי ס'איז געווען באַ קרח, אותיות „חק ר", כנ"ל ס"ה). בשעת ס'איז אָבער דאָ דער ביטול פון נקודת היהדות (די נקודה מאחורי הד') – וואָס איז מחוץ און העכער

דער חודש פון דעם המשך וסיום המאסר (ע"ד ענין „דלים"), באופן אַז דאָס (כחי' דלים) ווערט נהפך צו דעם חודש הגאולה"י.

יש לומר אַז דער ענין איז מרומז אין צורת ה(אות) ד':

אע"פ"י וואָס דער אות ד' און אות ר' זיינען ענלעך דערמיט וואָס ביידע באַ-ווייזן אויף ענין העניות: דלי"ת מלשון דלות ור"ת דלים, און רי"ש מלשון רש („ולרש אין כל"י), און ביידע באַשטייען פון צוויי קוים, איינער למעלה ברוחב און איינער באורך (מלמעלה למטה) – איז דאָ אַן עיקריות'דיקער אונטערשייד צווישן זיי: אות ד' האָט אַ נקודה (י') מאחורי' (וועלכע פאַרבינדט די צוויי קוים), משא"כ אות ר'.

איינער פון די ענינים אין דעם: די נקודה באַווייזט אויף ענין הביטול, און דאָס גייט אויף דער נקודת היהדות וואָס איז דאָ בשלימות באַ יעדער איד, אפילו ווען ער שטייט אין אַ מצב פון „אחוריים" (ניט אין פנים דקדושה), כמאחז"ל"י „אע"פ שחטא ישראל הוא", וואָרום די נקודת היהדות איז העכער פאַר אַלע העלמות והסתרים, און העכער פאַר אַלע דרגות אין סדר השתלשלות – די נקודה פון יחידה וואָס פאַרבינדט אַ אידן מיט דעם יחיד שלמעלה"י.

און די נקודה (ביטול) מאחורי הד' באַווייזט אַז די דלות ועניות פון דעם ד' איז דער ביטול פון קדושה – וואָס פאַר-

(85) ראה לקו"ש ח"ח ע' 309 ואילך. וש"נ.

(86) בהבא להלן, ראה ספר הערכים-חב"ד

מערכת אותיות – רי"ש ס"ב (ע' שם ואילך). וש"נ.

(87) שמואל-ב יב, ג. וראה גם משלי י, טו, ל, ח.

(88) סנהדרין מד, א.

(89) ראה לקו"ת ראה כה, א. כו, א. ובכ"מ.

(90) תהלים ל, ב.

(91) תהלים קב, א. וראה כתר שם טוב סצ"ו.

אור המאיר פ' וישלח. וראה לעיל ע' 555.

פון ג' תמוז — בנוגע צו דער עבודה פון הרבצת התורה והיהדות און הפצת ה' מעינות חוצה.

ובפרט אז מ'האט דעם ציווי און מ'דארף אוועקלייגן מטה אהרן „למשמרת לאות“ („שבחרתי באהרן הכהן“), „משנגזו ארון נגזו עמו כו' מקלו של אהרן בשקדי' ופרחי'“ — איז פארשטאנדיק אז דערפון איז דא א הוראה נצחית לדורות: און וויבאלד אז יעדער איד איז א חלק פון „ממלכת כהנים“⁹⁴, „כהנים גדולים“⁹⁵ [וכפס"ד הרמב"ם⁹⁶, אז „לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש אשר נדבה רוחו כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים“] — איז מובן, אז בא יעדן אידן דארף אויך זיין מעין דעם ענין פון „פרח מטה אהרן“, „ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“.

י. דער לימוד דערפון אין כללות עבודת השם:

אע"פ וואס די עבודה פון א איד דארף זיין מתוך קבלת עול — שלמעלה מטעם ודעת, און אין אן אופן של זריזות של מעלה ממדידה והגבלה, „בכל מאדך“⁹⁷, און דוקא דאס דערגרייכט אין דעם „מאד“ שלמעלה⁹⁸ — וואלט מען דאך געקענט מיינען אז אין דעם באשטייט שלימות העבודה, ובלשון הידוע⁹⁹: אילו נצטוינו לחטוב עצים —

האט מען די הוראה פון „פרח מטה אהרן“, אז לאחרי דעם יסוד פון קבלת עול, קען און דארף די נקודה שלמעלה

פון די ביידע קוים [נאכמער ווי די מעלה פון א קרן זוית], און צוזאמען דערמיט ביידע קוים (ווי אין דעם אות ד') — דעמולט האט מען שלימות העבודה פון ביידע קוים, און אויך די שלימות החיבור ביניהם.

וואס דאס איז דער תוכן פון חודש ה', חודש הגאולה — גאולת ג' תמוז וי"ב-י"ג תמוז — אז דער נס שלמעלה מטבע (ע"ד די נקודה) זאל נמשך ווערן און איבער-מאכן טבע העולם (די צוויי קוים פון אורך ורוחב). ביז אז דאס דערגרייכט אויך אין א מצב פון „רש“, עניות דלעו"ז (דער ענין המאסר דורך די מנגדים לקדושה), און מאכט דאס אויך איבער⁹⁹. ואדרבה: דוקא דורך דער ירידה למטה אין א מצב פון צרה — ווערט נתגלה ווי „עמו אנכי בצרה“¹⁰⁰, וואס דאס גייט אויף עצמותו ית', שלמעלה פון אלע גדרים פון סדר השתל-שלות עליון ותחתון, און דעריבער — אע"פ וואס דער אויבערשטער איז עליון שאין למעלה ממנו, און צרה איז בעולם תחתון שאין למטה ממנו — איז „עמו אנכי בצרה“ (היפך השתלשלות, פון עליון ותחתון), און אויך אין דעם מצב — בחי' אחוריים — ווערט נתגלה דער יו"ד (נקודת היהדות), ביז אז דאס ווערט נמשך און פארבינדט אויך דעם עליון ותחתון פון סדר השתלשלות.

ט. פון דאס אויבנגעזאגטע זיינען פאראן כמה לימודים, הן בכללות עבודת האדם, הן בנוגע צו זיך והן בנוגע צו זיין עבודה בעולם, והן בעניני תומ"צ והן בעניני רשות (באופן פרנסת האדם), און אויך ובמיוחד — בקשר מיט דער גאולה

94 יתרו יט, ו.

95 ראה בעה"ט עה"פ. וראה גם אגדת

בראשית פ"ט (פ).

96 סוף הלי' שמיטה ויובל.

97 ואתחנן ו, ה.

98 ת"א מקץ לט, ד. ובכ"מ.

99 לקו"ת שלח מ, א.

92 ובפרט לאחרי מאתיים (ר') שנה להולדת

אדמ"ר הצמח צדק.

93 תהלים צא, טו.

דורך משא ומתן באמונה¹⁰¹ (חרישה ו- זריעה), אין די הגבלות פון טבע העולם, דורכגענומען מיט דער אמונה בה' – „שמאמין בחי העולמים וזורע¹⁰²“: און דאָס ווערט די כלי אויף באַקומען די ברכות של הקב"ה אויף פרנסה באופן נסי, אָבער אַזא נס וואָס טוט זיך אָן אין טבע העולם, אַז מ'זעט ווי דער טבע העולם און אודה"ע עצמם איז מסייע אין דער השפעת פרנסה צו אַ אידן.

ווי מ'זעט עס במיוחד בדורות האחרונים, וואָס דער אויבערשטער האָט גע- בענטשט אידן אַז זיי זאָלן באַקומען זייער פרנסה מיט ווייניקער יגיעה, מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף (מער ווי ס'איז געווען בדורות לפני זה), דורך דעם וואָס די וועלט אַליין איז מסייע לזה.

יא. דערפון האָט מען אויך אַ לימוד מיוחד אין דער עבודה פון הפצת המעינות חוצה, וועלכע איז נרחב געוואָרן ביז באופן שלא בערך דורך און נאָך דער גאולה פון ג' תמוז און י"ב"ג תמוז:

יש לומר אַז די דריי ענינים פון „יפוצו¹⁰³ מעינותיך חוצה“¹⁰⁴ זיינען ע"ד די דריי ענינים אין דעם אות ד': יפוצו – נקודת הביטול, מעינותיך – דער קו ל- מעלה (רוחב), און חוצה – דער קו באורך וואָס באַדייט די השפעה מלמעלה למטה.

לכל לראש דאַרף אַ איד שטיין אין אַ

ממדידה והגבלה דערנאָך „פאָנאָדער- בליען“ אין אַלע זיינע כחות פנימיים, ביז אין זיין גאַנצע מציאות און טבע, ביז אַז דאָס זאָל אַרויסגעבן פירות – „ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“, ובאופן כזה – אַז זיין טבע ומציאות עצמו ווערט באופן של זריזות („אַ שנעלער טבע“) ושלמעלה ממדידה והגבלה, אַז אַלץ וואָס ער טוט מיט זיינע כחות טבעיים איז בזריזות הכי גדולה, זריזות דקדושה.

עד"ז האָט מען אויך דעם לימוד אין דער עבודה בעניני רשות פון אַ אידן, ובפרט בנוגע צו זיין פרנסה גשמית: לכל לראש לערנט מען אָפּ פון „פרח מטה אהרן“ (וואָס בלייבט „למשמרת“) – ע"ד ווי דער לימוד פון „צנצנת המן“ וואָס איז אויך געבליבן „למשמרת לדורותיכם“¹⁰⁵ – אַז בשעת אידן האָבן גע'טענה'ט צו ירמיהו'ן (וואָס ער האָט פון זיי געמאָנט „למה אין אתם עוסקים בתורה“): „נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס“, האָט ירמיהו אַרויסגענומען דעם „צנצנת המן“ און זיי געזאָגט: „ראו בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו“¹⁰⁶. עד"ז האָט מען דעם לימוד פון „פרח מטה אהרן“, אַז שקדים (אַ מזון גשמי) וואָקסן אויס באופן נסי, ובזריזות, ועד"ז – איז בנוגע צו דער פרנסה פון אידן.

לאידך גיסא שטייט „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה“¹⁰⁷, אַז די המשכה פון פרנסה גשמית ווערט אויפגעטאָן דורך אַ סדר טבעי פון צמיחת שקדים („ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“), וואָס קומט

103 ועד שבשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה. עוד קודם ששואלים לו עסקת בתורה (שבת לא, סע"א).

104 תודיה אמונת – שבת שם (כשם ה' ירושלמי).

105 לשון הכתוב – משלי טז, ה.

106 ראה באגה"ק הבעש"ט (כש"ט בתחלתו. ובכ"מ): בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה.

100 בשלה טז, לג.

101 פרשי עה"פ.

102 פ' ראה טו, יח. ספרי עה"פ. וראה לקו"ש ח"יח ע' 294. וש"נ. וראה מאמרי אדה"ו תקס"ה ח"ב ע' תרמח.

וע"ד דער סיפור הידוע מיט אַ חסיד וואָס איז געגאַנגען אין גאַס במדינה ההיא – ניט רעכענענדיק זיך מיט מדידות והגבלות, ווי דער סדר פון אַן אמת'ער חסיד איז – אין אַ זמן ווען דאָס איז געווען פאַרבונדן מיט סכנה. און אַ פּאַליסמאַן האָט אים אָפּגעשטעלט און געפרעגט: „קטאָ אידיאַט“ (ווער גייט)? האָט ער געענטפּערט: „ביטול אידיאַט“ (ביטול גייט)! ער האָט געענטפּערט דאָס וואָס ביי אים האָט זיך געלייגט מיט אַן אמת – אַז כל מציאותו איז „ביטול“, און די מציאות פון „ביטול“ גייט!

צוזאַמען דערמיט האָט ער עס אים געענטפּערט דוקא אויף רוסיש – ווייל זיין ביטול איז אויך נמשך געוואָרן אין דעם מצב און שפּראַך פון דעם מקום – אין דער טבע ומציאות פון רוסלאַנד – ע"ד „אזלת" לקרתא הלך בנימוסא"י, אַזוי אַז דער טבע ולשון המקום עצמו זאָגט און דערהערט אַז „ביטול אידיאַט“.

יב. דערביי קען נאָך זיין די שאלה – ווי אַנדערע פרעגן: אפילו בשעת איך אַליין טו מיין עבודה בשלימות, ביז אַז איך דעגרייך צו אַ דרגא וואָס מיין מציאות איז „יפּוצו“ (תכלית הביטול) – וואָס

מצב פון „יפּוצו“ – זיין מציאות דאַרף כאַשטיין פון „יפּוצו“, אַ מציאות וואָס פאַרשפּרייט אלקות, ובאופן שלמעלה ממדידה והגבלה (יפּוצו אַן הגבלות"י). נאָך איידער מ'זאָגט אים וואָס (בפרטיות) ער דאַרף מפיץ זיין [מעינותיך], און וואו ער דאַרף מפיץ זיין [חוצה] – דאַרף ער וויסן, אַז גלייך ווי ער שטייט אויף אינדערפרי (נאָך איידער ער טוט זיין עבודה בפרטיות) איז ער אַ מציאות פון „יפּוצו“ – „מודה אני לפניך כו' רבה כו'“ „אני נבראתי לשמש את קוני"י"י איז ניט דער פשט אַז ער איז אַ מציאות לעצמו, און די מציאות איז זיך עוסק אין „יפּוצו“ (לשמש את קוני), נאָר כל מציאותו איז „יפּוצו“. ובלשון הידוע"י: „לכתחילה אריבער“, גלייך מלכתחילה שטייט ער אריבער.

דערנאָך דאַרף ער דאָס ממשיך זיין אין פרטים: „מעינותיך“ – ער דאַרף מפיץ זיין דוקא די מעינות פון תורה, שמטהר בכל שהוא"י [העכער פאַר די דרגות מים שלמטה מזה, מי מקוה וכיו"ב"י], און ער דאַרף זיי מפיץ זיין „חוצה“, אַנהויבנדיק פון חוצה אין זיך (פון זיין נקודת האמונה וקבלת עול אין זיין שכל ומדות וכחות פנימיים), ביז אין חוצה כפשוטה – חוץ פון די ד' אמות פון קדושה, פון ישיבה, ביהכנס"ס וביהמ"ד, ביז אין „חוצה“ (מיט אַ ה"א וואָס איז כולל חוצה"י) שאין חוצה למטה ממנה.

(113) שמור שבהערה 53.

(114) ולהעיר שזהו הטעם שמשא לא אכל ולא שתה ארבעים יום (שמור שם. ב"ר פמ"ח, יד. וראה גם ב"מ פו, ב) [ולהעיר שג' תמוז הוא בתוך ארבעים ימים הראשונים], וכמבואר במ"א (לקו"ש תשא תש"ג) שיש בזה ג' אפשרויות ודרגות: (א) שטבע משה לא נשתנה (ולכן נצטער משה על זה שלא אכל ולא שתה. ראה הנסמן בהערה 53). (ב) שטבע שלו נשתנה (לפי שעה) ע"י נס של הקב"ה, נס שנמשך במשך כל הארבעים יום, (ג) הנס הי' רק פעם א' בתחלה, כי זה פעל שינוי בטבע שלו, שהטבע שלו עצמו נעשה כמו מלאך, שאינו זקוק לאכילה ושתי'.

(107) ראה „קובץ כ"ח סיון – יובל שנים" ע' 38.

(108) משנה וברייתא סוף קידושין.

(109) אגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ"ח ע' תריז. לקו"ש ח"א ע' 124. ועוד.

(110) מקואות פ"א מ"ז. רמב"ם הל' מקואות פ"ט ה"ח. תשו"ע י"ד ס"א ס"ב.

(111) ריש מס' מקואות. רמב"ם שם רפ"ט.

(112) ראה לעיל ח"א ע' 144.

ממדידה והגבלה – נסים ונפלאות, ביז די נסים ונפלאות פון דער גאולה האמיתית והשלימה – נעמט עס דורך אויך טבע העולם, אָז די וועלט אַליין איז מסייע צו צמיחת הגאולה [אזוי ווי „פרח מטה אהרן“ האָט גע'פועל'ט אין טבע המטה, אָז עס זאָל זיין צמיחת הפירות בדרך הטבע].

וע"ד ווי ס'איז געווען באַ יציאת מצרים – וואָס כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹¹⁷ – אָז נוסף צו די נסים וואָס זיינען דעמולט געווען, איז געווען „רינצלו את מצרים“¹¹⁸, באופן כזה אָז הגם דאָס האָט זיך אָנגעהויבן בדרך נס, האָט דאָס געפירט דערצו אָז די מצריים אַליין האָבן אין דעם מסייע געווען אידן, און געגעבן מער ווי מ'האָט זיי געבעטן¹¹⁹. עאכר"כ אין דער גאולה האמיתית והשלימה – ווען עס וועלן זיין נפלאות אפילו בערך צו די נפלאות באַ יצי"מ¹²⁰, וועט דאָס אויך זיין באופן כזה אָז דער עולם וטבע העולם עצמו וועט דערצו צוהעלפן.

יג. ובנוגע לפועל:

גייענדיק פון ג' תמוז צו און אין די ימי הגאולה פון י"ב-י"ג תמוז – וואָס בכל שנה ושנה (שנה – שכולל כל שינויי הזמן¹²¹) קומט אין דעם צו אָן עלי' – דאָרף יעדערער מוסיף זיין ביתר שאת וביתר עוז אין אַלע פעולות פון הפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, ובאופן של זריזות, ומתוך ההכרה – אָז די

העלפט עס, ווען „אתם המעט מכל העמים“¹²², און אין דער וועלט אָרום זיינען פאַראַן שבעים אומות וועלכע זיינען אַ ריבוי עצום בכמות בערך צו דער כבשה אחת¹²³.

ובסגנון אחר: וואָס וועט די וועלט און וואָס וועלן די אומות זאָגן אויף דעם וואָס אַ איד טוט זיין עבודה פון „יפוצו מעיננו“ תיך חוצה, ובמיוחד – אין ממהר זיין די גאולה האמיתית והשלימה, זיי פאַר-שטייען דאָך ניט וואָס דאָס מיינט? ס'איז טאַקע גאָר אַ גרויסע און הויכע עבודה – אָבער מ'דאַרף זיך דאָך לכאורה רעכענען – טענה'ט ער – מיט דער וועלט!

איז דער ענטפער אויף דעם: די וועלט איז שוין צוגעגרייט, פאַרטיק! בשעת אַ איד וועט טאָן זיין עבודה כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וכיחד עם זה ווי דאָס איז אָנגעטאָן אין די כלים פון לבושי הטבע – וועט ער זען ווי דער עולם, טבע העולם און אומות העולם זיינען אים מסייע אין זיין עבודה.

אפילו אַמאָל (ווען עס זיינען געווען מניעות ועיכובים) איז דער סדר ביי דעם חסיד געווען, אָז מצבו איז, און במילא האָט ער געזאָגט, „ביטול אידיאָט“: עאכר"כ איצטער, ווען מ'האָט ניט כר"כ פון די אַלע מניעות ועיכובים [וכאמור לעיל, אָז אויך אין מדינה ההיא זיינען געוואָרן שינויים גדולים לטוב], ואדרבה – אין דער וועלט אַליין זעט מען די נסים ונפלאות וואָס קומען פאַר בפרט אין די לעצטע יאָרן [שנת נסים, און שנת אראנו נפלאות] – איז שוין הגיע הזמן, אָז הגם וואָס עס דאַרף זיין אָן ענין שלמעלה

(117) מיכה ז, טו.

(118) בא יב, לו.

(119) ראה פרש"י שם, ממכילתא עה"פ.

(120) ראה אוה"ת גי' עה"פ (ע' תפז). וש"נ.

(121) רמ"ז לוח"ג רעו, ב. שרש ישע ערך שנה.

עכוה"ק ח"ד פ"ט. וראה אוה"ת מקץ שלח, סע"א.

תקעו, א.

(115) ואתחנן ז, ז.

(116) תנחומא תולדות ה. אסתר פ"י, יא. פס"ר

פ"ט, ב.

זאגן פרקי אבות בשנה זו (די זעקס וואָכן בין פסח ועצרת, און פיר וואָכן נאָך עצרת ביז דעם שבת), ומה טוב — זייענדיק תורה שבעל-פה — אַז מ'זאָל לערנען איין משנה (עכ"פ) לעיונא.

און אַזוי אויך יש לעורר אויף דעם מנהג טוב בכמה מקומות צו חזרן אַ מאמר חסידות נאָך תפלת מנחה בשבת. — ויהי"ר אַז עס זאָל זיין אין אַן אופן פון „חקת“ (ווי מ'גייט לייענען עתה בתפלת מנחה), אַז דאָס זאָל דערנעמען די שומעים און אין זיי אויפטאָן אַ שינוי ביז אין אַן אופן פון חקיקה, אַז דאָס ווערט אין זיי איינגע-קריצט.

און תיכף ומיד ממש זאָל דאָס שוין ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה, און הקרבת פרה העשירית, שיעשה מלך המשיח מהרה יגלה, אמן כן יהי רצון¹²¹,

ובנערינו ובזקנינו בכנינו ובכנותינו¹²² גייען אַלע אידן אין ארץ הקודש, ירושלים עיר הקודש, בבית המקדש השלישי, וכאמור — תיכף ומיד ממש.

וועלט אַליין וועט מסייע זיין אַ אידן אין זיין עבודה.

ובמיוחד — שטייענדיק בזמן הקיץ — ווען קינדער גייען אין מחנות-קיץ, דאַרף מען זיך משתדל זיין אַז אידישע קינדער זאָלן גיין אין מחנות קיץ וואָס זיינען מיסד אויף אַ חינוך הכשר ועל טהרת הקודש; און די וואָס פאַרנעמען זיך מיט מחנך זיין די קינדער — דאַרפן זעען אויס-נוצן דעם זמן הקיץ בתכלית השלימות, און בתכלית הזריזות, אויסנוצן יעדער רגע פנוי אויף אין זיך אַליין צוגעבן און צוגעבן באַ די קינדער אין אַלע ענינים פון אידישקייט, מיט לעבעדיקייט און פריי-לעכקייט.

ומענין לענין: ע"פ ה"ש נוהגין¹²³ צו זאָגן¹²⁴ פרקי אבות בכל שבתות הקיץ (נאָך תפלת מנחה) — איז כאַן המקום נאָך-אַמאָל מעורר זיין וועגן דעם [ובפרט אַז דעם שבת איז דער פעם העשירית¹²⁵ פון

122) סידור אדה"ז במקומו.

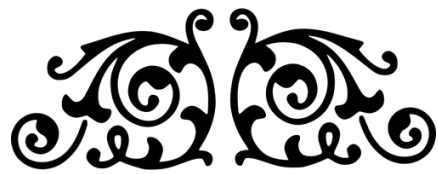
123) וי"ל הטעם על זה (אף שבתושבע"פ צ"ל לימוד והבנה — ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב) — כי אמירת פרקי אבות באה בהמשך לתפלה (תפלת מנחה), שענין התפלה אינו לימוד (ואדרבה, כלשון הידוע (שו"ת הריב"ש סקנ"ז. הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פ"ח) אני מתפלל לדעת זה התינוק), ולכן גם אמירת הפרק אינה בגדר לימוד כ"כ — כנראה בפועל בהנהגת הרוב.

124) וגם ברפ"ד דאבות (הפרק דשבת זה)

מרומו הענין דעשירי — כי הדי' ענינים (דחכס, גבור, עשיר ומכובד) הם כנגד הדי' אותיות דשם הוי"ו (שער מארז"ל ולקוטי הש"ס לאבות כאן), ששם הוי"ו במילואו הוא — עשר אותיות.

125) רמב"ם הל' פרה אדומה ספ"ג.

126) בא"ט.



שער בבא קמא



בעניין "בתר מעיקרא אזלינן"

הרב דניאל אביגדור חיים שליט"א מקובצקי*

ר"מ בישיבתנו

- א -

בגמ' בבא קמא דף י"ז עמוד ב' אומר בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא או בתר תבר מנא אזלינן וצרורות ניהו. תפשוט ליה מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ובא אחר במקל פטור דאמרינן מנא תבירא תבר לרבה פשיטא ליה לרבא מיבעיא ליה. עכ"ל הגמ'. ובתוס' ד"ה זרק כלי מראש הגג כתב וז"ל: נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות חצי נזק וסברה פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו. עכ"ל לשון תוס'. ובפשטות הסברא הפשוטה היא שכשהכלי עצמו נופל יש בכלי עצמו פעולה של שבירה ולכן מנא תבירא תבר משא"כ בזרק חץ בכלי עצמו טרם נעשתה כל פעולה של שבירה אלא רק מחוץ לכלי.

והנה בקצות החושן סימן ש"צ מביא הוכחה מדברי הרא"ש שלא סבירא ליה כתוס' (דס"ל שבזרק חץ אזלינן בתר תבר מנא) אלא שגם בזרק חץ אזלינן בתר מעיקרא שעל מסקנת הגמרא בדף י"ט עמוד א' בבעיה של ר' ירמיה מר' זירא בבהמה שהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י שחייב כתב הרא"ש: ואע"ג דלגבי דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר מסקינן לעיל כרבה דבתר מעיקרא אזלינן, הכא לא אזלינן בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו הנזק דגלי קרא ברגל "ובער בשדה אחר" והביער היה בחצר הניזק עכ"ל.

ואם נחלק בין זרק חץ לזרק כלי מאי קשיא ליה מדרבה הרי בהתיזה צרורות מרה"ר והזיקה ברה"י זה דומה לזרק חץ שהרי בצרורות עצמם לא נעשתה שום פעולה ובזרק חץ הולכים בתר תבר מנא. וא"כ מהי קושית הרא"ש מהא דאסינא לעיל שבתר מעיקרא אזלינן זה ממילא רק לגבי זרק כלי עצמו. ומזה מוכיח ששיטת הרא"ש היא שלא לחלק אלא גם בזרק חץ אזלינן בתר מעיקרא.

* הערה זו נכתבה על ידי הרב בעת למדו בישיבה המרכזית בכפר חב"ד ומופיעה גם בספר "תורתן של בניס" חלק ט"ו—ההערה בלי אחריות והועתקה בשינוי לשון קל מהספר. ההערה ניתנה למערכת באישורו של הרב

ולפי"ז מובן שפיר קושי' דהרא"ש.

ולגבי קושי' תוס': דא"כ לא משכחת צרורות כתב הקצות - שאע"פ שבזרק חץ אזלינן בתר מעיקרא לפטור את המשבר ולחייב הזורק ששבר את הכלי - מ"מ לא בגופו שבר אלא ע"י כוחו ולכן יש ההלמ"מ שחייב רק ח"נ ומשכחנא שפיר בצרורות ח"נ וכמו בתרנגולין שהזיקו ברוח כנפיהן כיון דאינו אלא ע"י כוח משלם ח"נ.

- ב -

והנה על הוכחת הקצות מהרא"ש כתבו באחרונים (ר"ש שקאפ ועוד) דאין זו הוכחה : דאע"פ שלגבי זרק חץ אומרים שזה לא נחשב כמנא תבירא תבר אי"ז מכריח שאזלינן בתר תבר מנא. דהטעם ע"ז שלא אמרינן מנא תבירא תבר הוא משום שלגבי מקבל הפעולה היינו בהכלי - לא נעשה עדיין שום דבר (- ואע"פ שזה עתיד לבוא מ"מ היות ועדיין לא נעשה בו שום דבר) לכן חייב המשבר, אבל לענין זורק החץ הרי מה שנעשה אח"כ חשבינן כאילו נעשה הכל מעיקרא, שהרי מצדו הוא מתחייב ע"ז שזרק החץ בתחילה שהרי אי אפשר לחייבו על מה שקרה אחרי שזרק דהא אנוס הוא, וא"כ מצד זורק החץ אזלינן בתר מעיקרא ונחשב כאילו נעשה הכל בשעת זריקתו, וא"כ מובן שאע"פ שלגבי הכלי אומרים שאינו מנא תבירא ולכם חייב המשבר, מ"מ אין הפירוש שבתר תבר מנא אזלינן, אלא באמת בתר מעיקרא אזלינן היות ולגבי הזורק נחשב שעשה הפעולה בשעת זריקתו, והמשבר חייב משום שהכלי אינו מנא תבירא, א"כ בנדו"ד - בהתיזה ברה"ר והזיק ברה"י, הקשה הרא"ש (כנ"ל) דלכאוו' כשם שבזרק כלי אסקינן לעיל שאזלינן בתר מעיקרא, ונחשב - מצד הזורק כאילו שעשה כבר את כל מעשה הזריקה, א"כ גם בזרק חץ יש לדון שהיות ועשה הכל ברה"ר צ"ל שפטור דכל מעשה הזריקה נעשה ברה"ר, וע"ז תי' הרא"ש דאף שכבר מעיקרא נעשה כל המעשה מצד הזורק, מ"מ זהו גזיה"כ מ"וביער בשדה אחר" שצריך שהביעור של הכלי יהיה ברה"י, והיות וזה נעשה לפועל רק ברה"י שהרי מצד הכלי עדיין לא נעשה שום פעולת השבירה עד שהחץ פגע בו ושברו, לכן חייב.

ועל דברי הקצות שאע"פ שלגבי חץ נחשב כמנא תבירא מ"מ משכחת צרורות שסוכ"ס עדיין זהו כוחן, כבר הרגיש בזה המהר"ם שי"ף וכתב בזה"ל: "בתוס'

בד"ה זרק כו' לא משכחת צרורות חצי נזק כו' דאם משום דהלכתא גמירי לה, בזרק כלי שמא נמי הלכתא גמירי לה, ואפי' הכי פשיטא ליה [דאזלינן בתר מעיקרא] מדמחייב הזורק ופטור המשברן עכ"ל. ובתרומת הכרי סי' שצ"ב מסביר ביתר ביאור שהרי בזרק כלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר אמרי' בש"ס דאם בתר מעיקרא אזלינן משלם נ"ש, ואם נאמר שאע"פ שבזרק חץ אזלינן בתר מעיקרא, מ"מ היות וזהו כוחו לכן חייב רק ח"נ דהלמ"מ, א"כ בזרק כלי ג"כ נאמר שאפי' שאזלינן בתר מעיקרא מ"מ היות וזהו כוחו חייב רק ח"נ דהלמ"מ. אלא רואים שאם אזלינן בתר מעיקרא הרי הפירוש בזה הוא, שמחשיבים כאילן שזה נשבר כבר מזמן שדרסה על הכלי, א"כ גם בזרק חץ אם נבסור שבתר מעיקרא אזלינן נחשב שכאילו כבר שברה בשעה שזרק החץ (שאז היתה) בחיבורין וכעגלה מושכת בקרון דמשלם נ"ש וזה ברור. שהרי עכשיו לא נשבר רק מה שיהיה נשבר אח"כ וחשבינן כאילו נשבר עכשיו.

וא"כ צריך להבין בדברי הקצות : א. הרי יש סברא פשוטה לחלק בין זורק חץ לזורק כלי וא"כ מדוע בזרק חץ נחשיב כמנא זתבירא הרי לא נעשה שום פעולה בכלי בכדי שיחשב שבור; ב. איך מוכיח מהרא"ש כ"כ בפשיטות שלא מחלק בין זרק חץ לזרק כלי הרי איכא למימר כדלעיל : ג. דעדיין לא משכחת צרורות שהרי לפי סברתו - גם בדרסה על הכלי נאמר שזה כוחו (לעיל בארוכה). גם אינו מובן מהו תוכן גזיה"כ ד"וביער בשדה אחר". - שהקצות מפרשו, שמכיון ששבירת הכלי (וביער) היתה בשדה אחר (ברה"י) לכן חייב - ולכאו' אי"מ, דהרי לשיטתו (בפירוש דברי הרא"ש), הרי הכלי כבר היה חשוב כמנא תבירא. ובדין אם מישהו היה שובר החפץ שמונח ברה"י היה פטור דמנא תבירא תבר כנ"ל. [דמילא לשיטת התוס', היות והכלי עצמו לא נחשב שבור ושאלת הרא"ש היתה רק שמצד הזורק הרי המעשה נעשה כבר, מובן תי' הרא"ש - שכתוב "ובער בשדה אחר" והיות והכלי עצמו לא נחשב שבור עד שהחץ פוגע בו ברה"י לכן חייב - משא"כ להקצות שכבר נחשב שבור לפני שהחץ שברו אלא מאז שהתיזה ברה"ר צ"ע כנ"ל].

ולהבין כ"ז ילה"ק ביאור במה שמצינו שהרי"ף השמיט לגמרי בעיית ר' ירמיה מר' זירא בדינא דהזיקה צרורות ברה"ר והלכו והזיקו ברה"י (דמכיוון דצרורות תולדה דרגל נינהו, הרי פטורה ברה"ר והאיבעיא היא במקרה שהתזה הייתה ברה"ר אבל ההיזק ברה"י) וצ"ל מדוע השמיט הבעיה דאיפשיטא שחייב והנה בספר קובץ ביאורים כותב ביאור ע"ז עפמש"כ בגמ' דף י"ד עמוד א' שמובא שמובא שם דברי רב יוסף, חצר השותפין והבקעה פטור בה על שן ורגל. ומק' הגמרא ממה שכתוב במשנה (ט' ע"ב) שחיובא דרגל בכ"מ חוץ מחצר המיוחדת להזיק (דמשמע מזה שבאם שניהם הם שותפין בו אז חייב) ומתרץ כי תניא ההיא בחצר המיוחדת לזה ולזה בין לפירות ובין לשוורים (למזיק ולניזק), ההיא דרב יוסף בחצר המיוחדת לפירות ואינה מיוחדת לשוורים (מיוחדת לניזק בלבד). מתקיף לה ר' זירא כיוון דמיוחדת לפירות הא בעינן בשדה אחר וליכא, אמר ליה אביי כיוון באינה מיוחדת לשוורים שדה אחר קרינא ביה. עכ"ל. וא"כ יוצא מדברי הגמ' שחצר השותפין זה כרה"ר לכו"ע ורק בחצר המיוחדת לפירות ואינה לשוורים פליגי אביי ור' זירא הקובץ ועל זה מסביר הקובץ ביאורים ששורש מחלוקת היא בפירוש הכתוב וביער בשדה אחר האם "ובער" זה על פעולת ההיזק או על ההזק עצמו דרב זירא סובר שזה על ההיזק עצמו היות וההיזק נעשה בפירות ולגבי זה הרי זה רה"ר שהרי לשתיהם מותר להכניס פירות ונחשב שההיזק היה ברשות הרבים ופטור. משא"כ אבי ורב יוסף סוברים שוביער זה על פעולת ההיזק והיות שהפעולה נעשתה על ידי שור ועבור שור זה נחשב כחצר אחר אז זה נחשב וביער בשדה אחר וחייב.

דלפי"ז מובן מדוע הרי"ף השמיט בעיא דר' זירא בדף י"ט על התיזה ברה"ר והזיקה ברה"י שחייב היות דר' זירא אזדא לטעמי' שוביער הולך על ההיזק עצמו וכיוון שההיזק היה ברה"י מ"מ חייב והרי"ף שפסק כאביי שוביער הולך על פעולת ההיזק שנעשתה הרי ברה"ר אע"פ שההיזק עצמו נעשה ברה"י הוא חייב.

ולכן לא הביא מסקנת הגמרא שחייב שכבר פסק בדף י"ד כאביי ורב יוסף שלשיטתם יהיה הדין שפטור ולפי ר' זירא העיקר זהו ההיזק עצמו שנעשה

ברשות היחיד ולכן חייב.

והנה ע"ד שהשמיט הרי"ף בעיית ר' ירמיה הנ"ל, השמיט ג"כ כל בעית רבא
באם אזלינן בתר מעיקרא או בתר תבר מנא אזלינן (בנידון דדרסה כלי והלך
ונשבר) וצלה"ב איך למד בעניין זה (ועד"ז קשה בדברי הרמב"ם)

- ד -

ואולי אפשר"ל שבעיית רבא לגבי דרסה עליו ולא שברתו היתה ג"כ כעין ב'
האופנים הנ"ל בהתיזה צרורות ברה"ר והזיקה ברה"י לגבי "וביער": דגם פה
יש מקום להסתפק ; דבצרורות דעלמא הרי גם פעולת ההיזק וגם ההיזק עצמו
נעשה ע"י כוחו. כמו במקרה שהמשנה מביאה דרסה על הכלי ושברתו ונפל על
כלי ושברו, על הראשון משלם נ"ש ועל השני ח"נ, דבכלי השני היא (הבהמה)
עצמה לא נגעה, והכל היה ע"י כוחו, ובעיית רבא דרסה על כלי ולא שברתו
ונתגלגל למקום אחר ונשבר היא - דהרי פה פעולת ההיזק נעשתה ע"י גופה
שהרי היא דרסה על הכלי עצמו, אבל בפועל ההיזק עצמו לא היה ע"י גופה
אלא כוחה - שנתגלגל למקום אחר ורק שם הוא נשבר, א"כ אם "בתר מעיקרא
אזלינן" פירושו הוא שנלך בעיקר אחרי פעולת ההיזק והיות וזה נעשה ע"י
גופו לכן חייב נ"ש, או שנלך בעיקר אחרי ההיזק והיות וזה נעשה ע"י כוחו
א"כ הוי כצרורות וישלם ח"נ.

ביתר ביאור אפשר"ל שהבעיה היא מהי עיקר הפעולה המחייבת בנזקין האם זה
שהוא עשה מעשה שיגרם ההיזק וזהו עיקר החיוב (ורק בכדי שיהיה חייב
ודאי צריך שיהיה ההיזק בפועל), או שהעיקר זהו שקרה בפועל ההיזק וע"ז
מתחייב וכל הפעולה שעשה קודם בטל לגבי המעשה שנעשה בפועל, שע"ז
עיקר החיוב. וא"כ לצד שבתר מעיקרא אזלינן אע"פ שההיזק בפועל היה ע"י
כוחו מ"מ היות ועיקר החיוב שהתורה חייבה אותו זהו המעשה שגרם להיזק
נעשה ע"י גופו, זה לא יכול לחייב, דזהו רק דבר בטל (וטפל) בחיוב הנזק.
ולפי זה מה שהגמ' מביאה לפשוט מרבה "דאמר רבה זרק כלי מראש הגג
ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן מנא תבירא תבר" אין הפירוש בזה
כמו שלומדים בפשטות דזהו ראי' שהכלי נחשב שהיה שבור כבר קודם (שזהו
בפשטות הפירוש שבתר מעיקרא אזלינן), אלא להראות שבנזק עיקר הפעולה
המחייבת זהו המעשה שגרם נזק. וההוכחה לזה הוא מזה שהמשבר פטור,

שהיות והראשון שזרק עשה כבר מעשה שיכול להביא לשבירת הכלי, לכן הוא חייב, א"כ אע"פ שהשני בפועל שובר הכלי מ"מ היות ובכדי שהכלי יישבר היה חסר פה רק ההיזק בפועל, א"כ אנו מתייחסים להמשבר כגורם להיזק בפועל גרידאומזה שפטור רואים שעיקר הדבר המחייב זהו פעולת ההיזק. וזהו הפירוש דאמרינן מנא תבירא תבר שהיה חסר פה רק ההיזק בפועל כדי שיבר שעיקר הפעולה המחייבת נעשתה כבר. ולכן המשבר פטור והראשון שזרק הכלי חייב.

ואולי אפשר לומר שכפירוש הזה למד הנימוקי יוסף שמדבריו מובן שראיית הגמרא היא מה שהשני פטור, דהא מדברי רש"י מובן שלמד שעיקר הראייה של הגמ' היא מזה שהראשון חייב, דכתב בד"ה פטור המשברו "וחייב הזורק" משמע בתר מעיקרא אזלינן והואיל וסופו להישבר לכשיניח כמי ששברו הוא דמי שה הולך על הזורק. משא"כ הנימוקי יוסף כתב וז"ל אלמא בתר מעיקר אזלינן דאם לא כן מנא מעליא דהוה ושני אמאי פטור. וי"ל שמחלוקת תלויה בלימוד בעיית רבא והראי' מהא דרבה דבאם לומדים שבעיית רבא באם אזלינן בתר מעיקרא פירושו הוא שמיד במעשה ההתזה הכלי נחשב לשבור ואז זהו הראי' מרבה שהזורק חייב מכיוון שהכלי כבר נחשב כשבור מאז שזרקו אז מובן שעיקר הראי' מרבה מהא דהראשון חייב. משא"כ באם לומדים שהאבעיא אינו באיזה זמן נחשב הכלי לשבור אלא איזה חלק בהיזק מחשיבים לעיקר—אז לפרש הגמ' שעיקר הראי' היא מהשני פטור, רואים שפעולת השני בהיזק איננה נחשבת כפעולת שמחייבת בניזקין וכך לומד הנימוקי יוסף.

והנה הקשה הרמב"ן (בספר מלחמות) דאיך אפשר להביא ראי' מהא דהמשבר לפועל פטור—שבתר מעיקרא אזלינן, הא אפשר לומר באמת לא בתר מעיקרא אזלינן אלא דהשני פטור מכיוון ששבר כלי שאין לו שוויות דהא הולך להישבר ועד"ז מקשה מהגמרא דמרבה בחבילה דמובן משם שבמקרה שהולך להישבר גם בלי פעולתו ה"ה פטור.

וע"פ מה שביארנו שיטת הנימוקי יוסף י"ל שאין זה קשה כל כך דמזה גופא שמחייבים מי שעשה הפעולה שעי"ז נעשה הכלי לכלי בלי שוויות ולא מחייבים זה ששברו בפועל, מובן שעצם מעשה השבירה אינה עיקר המחייב דאם זה היה עיקר המחייב, א"כ כל הפעולה שנעשתה לפני זה הייתה בטלה

כלפי פעולה זו וזו ראיית רבא. (אלא דעצ"ע אם זה מתרץ לגמרי קושיית הרמב"ן).

וא"כ לפי זה מובנת תמיהת הרא"ש דלכאורה יש סתירה בין שתי הבעיות דלפי הנ"ל מובן שבסברא הרי שניהם אותו דבר ולכן אמר שאע"פ שלעיל פסקנו בתר מעיקרא אזלינן דהיינו שעיקר המעשה המחייב זה פעולת המזיק שגרמה להיזק א"כ מדוע לגבי התיזה ברה"ר ועל ידי זה הזיקה ברשות היחיד פסקינן שחייב הרי עיקר המעשה המחייב היה ברה"ר ולכן צריך להיות פטור. וע"ז מסביר הרא"ש שפה (היינו:) בהדין דחיובא דרגל ברשות היחיד דווקא יש גזירת הכתוב של וביער שההיזק בפועל זהו המעשה המחייב ולא פעולת ההיזק והיות ובפועל ההיזק נעשה ברשות היחיד לכן יהיה חייב. ולפי זה מובן גם כן מדוע הרי"ף השמיט האיבעיא דרבא, שהרי הוא פסק בחצר המיוחדת לפירות וכו' שחייב זאת אומרת שהעיקר הוא הדבר המחייב זהו פעולת ההיזק גם בחיובא דרגל ברשות היחיד דווקא וא"כ גם בבעיא דרבא אזלינן בתר מעיקרא (שלפי פירוש זה הפירוש בתר מעיקרא—שהעיקר הוא פעולת ההיזק וכו')

- ה -

ואנו נאמר דהקצות ג"כ למד ככל הנ"ל בשיטת הרא"ש ולפי זה מתורצות הקושיות שהקשינו לעיל: דהתוס' למד שאם נאמר בתר מעיקרא אזלינן הפי' שהכלי נחשב כבר שבור ועד"ז כשהבמה דרסה על הכלי נחשב שכבר גמרה ההיזק, ולכן נחשב שהכל נעשה ע"י גופו ומשלם נזק שלם ולפי"ז אם נאמר שגם בזרק חץ אזלינן בתר מעיקרא הרי פירושו של דבר שנחשב שכל ההיזק נעשה כבר בזריקת החץ וממילא הרי זה כגופו וא"כ צריך להיות נזק שלם ולא שייך מקרה של צרורות שבכל מקרה הבהמה מתיזה צרורות הן נחשבות כגופה, שהכלי היה נחשב שבור קודם (ואע"פ שלא נגעה בגוף הכלי, היות וזהו היזק ישיר לכן זה כגופו ולא ככוחו).

אבל אם נלמד את הבעי' כפירוש שלעיל: שאפילו אם נאמר שבתר מעיקרא אזלינן לא נחשב שכבר היה שבור קודם והכל נעשה ע"י גופו, אלא אע"פ שזה נעשה רק אח"כ מ"מ והעיקר הוא פעולת ההיזק וזה נעשה על ידי גופו יהיה חייב נזק שלם וא"כ בזרק חץ אע"פ שנאמר שהשני פטור זהן מצד שפעולת ההיזק הוא עיקר הדבר שמחייב דזה הרי מוכיחה הגמ' מהא דזרק כלי מראש

הגג וכו'. אבל אין הפירוש שפעולת ההיזק נעשתה על ידי גופו שהרי בזריקת חץ לא נגעה בגוף הדבר וא"כ אפשר למצוא צרורות שבהמה שמבעטת צרורות הכל נעשה על ידי כוחה וממילא יהיה חייב חצי נזק ורק שלגבי זרק חץ היות ועיקר המעשה המחייב בנזק כבר נעשה לכן פוטרים את השני שהוא עשה רק את ההיזק בפועל (כמובאר לעיל בארוכה).

ולפי"ז מובן ג"כ שכל מה שתוס' אמר שיש סברא פשוטה לחלק בין זרק חץ לזרק כלי והסברא היא שבזרק כלי כבר נעשה בגוף הכלי פעולה של היזק משא"כ בזרק חץ, זה הכל רק אם נלמד הבעי' של רבא בדרסה על כלי כפירוש תוס' שבתר מעיקרא לגבי זה שהכלי נחשב כבר שבור ממקודם, ולכן יש חילוק הנ"ל, אבל אם הכלי לא נחשב שבור רק הבעי' הייתה לאיזה שלב דהיזק מתייחסים, א"כ בזרק כלי מתייחסים לפעולת ההיזק כדבר העיקרי א"כ אין שום סיבה לחלק לגבי זה בין זרק חץ לזרק כלי שהרי גם בזרק חץ נעשה כבר פעולת ההיזק שלא צריך לעשות עוד פעולה בכדי שהכלי ישבר ובשניהם הדין יהיה שהראשון שזרק חייב והשני ששבר פטור.

ולפי"ז מובן ג"כ ראיית הקצות מהרא"ש ותי' הרא"ש, דאם נאמר שיש חילוק בין זרק חץ לזרק כלי שבזרק חץ הדין שהשני חייב ולא הראשון (מאיזה סיבה שתהיה), א"כ ז"א שלגבי זרק חץ העיקר זהו ההיזק בפועל, והראי' היא שהשני חייב, דאם המעשה שגרם להיזק הוא העיקר היה צ"ל בדין שהראשון חייב שהוא עשה כבר את הפעולה וא"כ מה שהרא"ש שואל מהא דפסיקנא בתר מעיקרא, הרי זהו דוקא בזרק כלי - דאמרינן שהחייב העיקרי זהו פעולת ההיזק, משא"כ בזרק חץ שבזה אומרים ההיפך, שהעיקר זהו ההיזק בפועל. וא"כ לא רק שזהו לא קושיא אלא זהו אותו הדין שפוסקים גבי התיזה צרורות ברה"ר והזיקה ברה"י שחייב שהיות ועיקר המעשה המחייב נעשה ברה"י וזהו "בשדה אחר" ולכן חייב, א"כ תמוה מה הייתה קושיית הרא"ש לכן לומד הקצות שהרא"ש למד שאין הבדל בין זרק חץ לזרק כלי (שכך גם הסברא נותנת), וממילא מובן שפיר קושית הרא"ש שהרי אומרים פה שהעיקר זהו פעולת ההיזק וזהו עיקר המעשה המחייב, וא"כ הרי זה נעשה ברה"ר, ולכן צ"ל פטור ומדוע פסקינן דחייב, וע"כ עונה הרא"ש שלגבי שן ורגל שהחייב הוא רק ברה"י יש גזיה"כ "וביער בשדה אחר", ומלשון זה משמע שהביעור עצמו יהיה ברה"י,

ז"א שאע"פ שבכ"מ עיקר פעולת ההיזק הוא המחייב, וזה נעשה ברה"ר, במקרה זה לגבי לחייב אותו - צריך ללכת אחרי ההיזק בפועל שזה יהיה ברה"י, והיות וזה נעשה ברה"י לכן מסקינן בגמ' שחייב, ודו"ק.

בעניין פירוש רש"י על מנסך ומדמע

הת' שמואל אלעזר שיחי' הלוי אנגלמן (ברח"ד)

הת' מרדכי שיחי' פלס

רש"י בדף ה' מפרש מהו מנסך אחרי שפירש זאת בדף ד'
עמוד ב' ומסביר "מנסך זה אחד שניסך יין חבירו לעבודה זרה
ואסרו בהנאה הואיל ועביד ביה מעשה בגופיה דיין".
וקשה למה רש"י מסביר אחרת משמסביר בדף ד'.
ונראה לנו לבאר ע"פ דברי אחד האחרונים שמה שרש"י אומר
בד"ה מנסך בדף ה' במילים "שניסך יין חבירו—הואיל ועביד
ביה מעשה בגופיה דיין" זה בא לתרץ קושיה חזקה: שלכאורה
איך אדם אוסר דבר שאינו שלו? (ובעניינו איך בדיוק אדם
יכול על ידי ערבוב ביין שאיננו שלו לאסור את היין?)
ועל זה רש"י מסביר שהואיל ועביד ביה מעשה בגופיה
דיין—בגלל שעשה מעשה בעצם היין, נחשב שאסר את היין,
וזוהי לכאורה הצריכותא בדברי רש"י.
ונשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

בירור במקור של "אונס"

הת' יוסף יצחק שיחי' שווארץ

הת' שניאור זלמן שיחי' זוננפלד

הגמ' בדף ה. אומרת שכל האבות דר' חייא נקראים אבות לעניין זה שמשלמים מ"מיטב" ואומרת שלומדים את זה בגז"ש מהמילים "תחת, נתינה, ישלם, כסף" (שנאמרו בארבעת האבות דמתני' - והאבות דמתני' ודאי משלמים ממיטב - שכולם לומדים אחד מהשני).

רש"י ד"ה "תחת נתינה" מביא איפה בכל אב יש אחת מהמילים האלו - וכשמגיע ל"בושת" כותב שב"אונס" נאמר בתורה "תחת אשר עינה" ולומדים מזה את דין אונס - שבאונס יש נזק של בושת - אז ממילא כמו שאונס משלם ממיטב כך גם בושת משלם ממיטב.

וקשה - שבא"ד רש"י כותב שאת "אונס" לומדים מהמילים "ונתן לאבי הנערה חמישים כסף" - ולכא' בדין "בושת" כתב שלומדים את "אונס" מהמילה "תחת"?!
ולמעשה

ולמעשה שרש"י מביא ל"א שלומדים את כל ה' הנזקים דאדם מלימוד אחד - "פצע תחת פצע" - שלומדים מזה ל"נזק" ומקישים לכל שאר הנזקים - ומילא ע"פ לישנא זו אין הקושיא מתחילה שהרי לומדים את אונס מ"כסף" ולא מובא הלימוד מ"תחת אשר עינה"

**אבל קשה ללישנא קמא איך רש"י מביא בתחילה שלומדים
"אונס" מ"תחת אשר עינה" ובסיפא מביא שנלמד מ"כסף"?
(הערת המערכת: ואולי ניתן לתרץ שמה שרש"י אומר באונס
שנלמד מ"כסף" זה מקור הדין - ומה שאומר בבושת שאונס
נלמד מ"תחת אשר עינה" הכוונה היא - שאיך לומדים שיש
דין בושת באונס? - מזה שבאונס כתוב "תחת אשר עינה"
{שניתן לפרש לשון "עינה" = שיהיה לה מזה בושת} ואז
מקישים מאונס לבושת - שישלם ממיטב - ומילא אונס נלמד
מ"כסף" ובושת נלמד מ"תחת אשר עינה")
ונשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.**

בדברי המהר"ם על סדר האבות

הת' יהונתן שיחי' הלוי ירוס

בריש המסכת בתוד"ה "השור והבור" הביא תוס' את פירוש רש"י שהאבות נשנו במשנה כסדר שנכתבו בתורה

ושאל תוס' למ"ד "תנא שור לרגלו" - דא"כ לא הוי כסדר הפרשה? - שהרי הפסוק "ושילח" - שממנו לומדים את רגל—נכתב לאחר בור! ולמה במשנה שור מוזכר לפני בור?

ותירץ שם - וז"ל - "מכל מקום שם שור כתיב קודם בפרשה דהיינו נגיחה דקרן" - וממילא רגל נכלל בשם שור (-קרן) שמוזכר לפני בור ולכן במשנה נכתב לפני בור.

ושואל עליו המהר"ם (- בשם "מקשין העולם") דאם הקדים רגל לבור בגלל שם שור שמופיע לפניו בפרשה - אז מדוע לא מקדים גם מבעה - שהוא שן (- למ"ד ש"תנא שור לרגלו" אז -"מבעה לשינו") - לבור? - שיכלל גם הוא בשם שור?

ומתרץ המהר"ם שהסיבה שהתנא כלל רגל בשם שור - זה כי הוא נכתב בשם שור (- שנכתב בשמו הרגיל שידוע ששייך לשור) משא"כ שן שנכתבה בשם מבעה - שזה לא דווקא שם שור - ולכן לא יכול להיכלל בשם שור

אמנם המהר"ם מקשה על תירוץ זה שהרי לפירוש ר"ת - שתוס' מביא בהמשך - הסיבה שהתנא הקדים מבעה - שהוא אדם (למ"ד דמבעה זה אדם) לפני אש - שהרי אש נכתבה הרבה לפניו - זה כי כוללו בשם אדם שמופיע לפני אש (שזה היזק של גניבה) למרות שהתנא לא שנה את האדם במשנה בשם "אדם" או "איש" אלא "מבעה!" וא"כ איך יכול לכוללו בשם "אדם"?! אלא שחייבים לומר שלא משנה באיזה שם התנא כותב את זה אלא תמיד אפשר להכליל אותו ע"פ מהותו (דהיינו שלמ"ד "מבעה זה אדם" כיון שמבעה זה אדם - ניתן להכלילו בשם "אדם" ולא משנה מה כתוב במשנה בפועל!) - וא"כ קשה למה לא הכליל מבעה - למ"ד שזה שן - בשם שור?

והנה לכאור' ניתן להעיר על קושייתו זו: שמה שמוכיח שלא משנה הלשון שבה משתמש התנא - זה משיטת ר"ת - ומשם מקשה על תחילת התוס',

ולכא' מנין לו שתוס' ברישא מסכים עם שיטת ר"ת? יכול להיות שחולק עליו וסובר שבאמת כן משנה השם שבו נכתב האב - ולכן כולל רגל בשם שור ולא שן?!

וראי' לזה דהנה לכאו' על השאלה הראשונה דתוס' הוא מתרץ באופן הזה - דשם שור כתיב קודם בפרשה - וא"כ מדוע בשאלה השנייה לא מתרץ באותו אופן אלא נדחק להסביר באופן שונה? (שכתב גם כסדר "לא הרי" שבמשנה וכו') - אלא שע"פ הנ"ל זה יובן - כיון שבשאלה הראשונה - הואיל והתנא השתמש בשם שור - א"כ אפשר להכלילו בשם שור - אבל בשאלה השנייה הואיל ולא השתמש בשם אדם - לכן לא יכול לתרץ שהכלילו בשם אדם!

ור"ת חולק ואומר שהשם שנקט התנא לא משנה - ורק המהות משנה - ולכן ניתן להכלילו בשם אדם - הגם שכתוב בשם מבעה.

וא"כ התירוץ הנ"ל של המהר"ם אינו נדחה כי למ"ד הראשון דתוס' זה מסתדר.

וי"ל שאולי גם המהר"ם עצמו התכוון לזה - בזה שלא דחה התירוץ לגמרי אלא רק כתב "שאינו מתורץ כל כך" - כיוון שאולי המ"ד הראשון בתוס' לא סובר כמו ר"ת כנ"ל

אלא שלר"ת עדיין יוקשה מדוע לא הקדים גם מבעה לבור - שהרי לא אכפת לנו באיזה שם נקט התנא כנ"ל - ואם תתרץ ע"פ התירוץ הסופי של המהר"ם מ"מ לא תוכל להסתפק בתירוץ הראשון (- ועיין שם).

ויש עוד להאריך בדבר ולעיין בדבר.

בגדרי שן ותולדותיה

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן (בר"י)

בדף ב: וכן בג. מגדירה הגמ' את המזיק "שן" - ש"יש הנאה להיזקה" -
וכן בתולדותיה: שנתחככה בכותל - להנאתה, וטינפה פירות - להנאתה.

המגיד משנה הוסיף בעניין זה - וז"ל: "הנשיכה בזמן שהיא מכוונת
להזיק ולא לאכול היא תולדת הקרן, אבל בזמן משהיא מכוונת לאכול
וליהנות בהיזקה, אע"פ שלא אכלה, וכגון שלא הספיקה בנשיכה זו, הרי
היא תולדת השן"

דהיינו שהגדרת השן היא שצריך שתתכוון ליהנות בהיזקה - ואז אע"פ
שלא נהנתה בפועל נחשב כשן - וכגון שרצתה לאכול משהו ונשכה אותו
אבל לא הספיקה לאכול אותו בפועל - שלמרות שלא נהנתה בפועל - כיון
שכוונתה להנאה - זה תולדה דשן.

והוקשה לי איך יעלו הדברים בקנה אחד עם מה שאומר ההגהות יפה
עיניים, שהביא מן הירושלמי תולדה אחרת דשן והיא: "כגון שדרסה על
נאד שמן, ובסיכת גופה נהנתה" - כלומר שהבהמה דרסה כלי של שמן -
ועי"ז נמרח על רגליה מן השמן והבהמה נהנתה מסיכת השמן על רגליה,
ומשמעות הדברים היא דאפילו כשהבהמה לא התכוונה להנאה - כיון
שנהנתה בפועל זה נחשב תולדה דשן - יוצא מזה שלא צריך שתתכוון
להנאה! וא"כ לכאן זה סותר את דברי המגיד משנה!?

אלא שיש לומר שאכן במקרה שהייתה לה הנאה בפועל - אין צורך
בכוונה כלל שאז ודאי נחשב היזק זה כתולדה של שן - כיון שיש הנאה
להיזקו! ומה שאמר המגיד משנה שצריך שתתכוון זה רק במקרה שלא
נהנתה בפועל - שאז כיון שהתכוונה להנאה עדיין נחשיב את זה כתולדת
שן - אבל במקרה שאכן נהנתה בפועל ברור שלא צריך בכוונה! שהרי
נהנתה בפועל! וזו היא הגדרת השן!

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

בנוגע לאיסורי הנאה ומכירת חמץ*

הת' יוסף יצחק שיחי' מזרחי

בגמרא בבא קמא (דף ס"ו) רב יוסף מקשה על רבה שאמר שיאוש קונה שואל מקרה לגבי גזל חמץ ואחרי פסח אמר לו הרי שלך לפניך, סימן שהיאוש ואמרנו למה בעל החמץ מתייאש בגלל שלא יכול להנות מזה כי עבר עליו הפסח והגזלן לא יכול לקנות ולכן לא קונה וכל מה שרבה דיבר זה במקרה שיכול לקנות.

הנודע ביהודא אומר שאף גזל חמץ ועבר עליו הפסח יכול להנות לאחר הפסח ולא עובר בבל יראה ובבל ימצא. האחרונים שואלים אם יכול להנות אחר הפסח שיתיאש. הבית אפרים עונה שמתייאש בגלל שסומך על הגזלן או שמכר את זה או שאכל לפני פסח.

צריך להבין מי אמר שהגנב שומר על איסור חמץ של בל יראה ובל ימצא הוא הרי גנב ובפשטות לא שומר על איסור חמץ והדרא קושי' אחרונים על הנודע ביהודא.

אולי יש לתרץ שא: גנב עובר בלא תשעה ובמלכות אבל לא יעבור על ברת.

: כמו שראינו בגמרא בברכות שהגנב גונב במחתרת אבל מתפלל לה' סימן שאפילו שגונב עדיין מאמין בה' ולכן ישמור על איסור של בל יראה ובל ימצא ולכן לא רוצה הגנב לקנות שם כי הוא שומר על בל יראה בל ימצא.

אמתוך דברים שנאמרו בכינוס תורה אסרו חג השבועות ה'תשפ"ו

תמיהה בלשונו של רש"י בעניין אישו משום חיציו

הת' ישראל שיחי' ניונזמא

מרש"י במסכתין בפרק שני ד"ה "ועל החררה נזק שלם" משמע מדבריו שזה למאן דאמר "אשו משום חיציו" בשונה מתוס' ד"ה "ועל הגדיש משלם חצי נזק" שמביא את שתי השיטות.

וקשה מעט שהרי במשנה בהמשך בדף כ"א עמ' ב' של "הכלב שנטל חררה" רש"י בד"ה "ועל הגדיש חצי נזק" אומר "מפרש בגמרא" כלומר במשנה המלאה רש"י אומר מפרש בגמרא את המחלוקת של אישו משום חיציו שמובאים על המשנה הזו, אבל אצלינו בתחילת הפרק לא משנה ולא נוגע לנו המחלוקת הזאת רש"י מביא בד"ה "ועל החררה נ"ש" אז מביא רש"י כבר את הפסק הלכה?!

ויש עוד לעיין בזה

הסבר בשיטת הריטב"א

הת' בן ציון שיחי' קוזלובסקי

הגמ' במסכתין בדף ד: מביאה את עדים זוממין כאחד מעשרים וארבעה אבות של ר' חייא,

התוס' על אתר מביא את פירושי ריב"א ור"י: שכשניסו לחייב ממון - גם במקרה שגזר הדין יצא לפועל עדיין העדים זוממין יתחייבו (ריב"א: כיוון שלא נחשב מעשה ממש - שניתן להחזרה, ר"י: כיוון שאין בכלל את הלימוד של "זמם" ולא "עשה" והסיבה שבמיתה כשגזר הדין יצא לפועל פטור זה כי אין עונשין מן הדין אבל בממון כן עונשין ממון מן הדין - וממילא ילמדו מק"ו מזמם ש"זמם לא כ"ש עשה" - אז גם כשמשלם בפועל העדים זוממין מתחייבים).

התוס' רא"ש שואל על תוס': מה ראה כאן לבאר דיני עדים זוממין? שהרי מובאים פה רק בתור מזיקים! ומה משנה מתי חייבים ומתי פטורים? ועונה: שהוקשה לתוס' - היכי דמי? (בממון שהרי כאן מדובר על ממון כנ"ל תוד"ה "למעוטי מוסר") אם מדובר שעשו נזק בפועל - שאז נקראים מזיקים - והרי "זמם ולא עשה" ויפטרו? ואם מדובר במקרה שחייבים - כש"זמם" - יוצא שלא הזיקו בפועל! ולא יקראו "מזיק"? - והרי ר' חייא מביא רק מזיקים! ולכן באים ריב"א ור"י שמתרצים שבממון גם במקרה של "עשה" הם יתחייבו וממילא יהיו "מזיק" שחייב.

הריטב"א חולק על ריב"א ור"י וסובר שגם בממון יש את הלימוד של "זמם ולא עשה" - ממילא אם גזר הדין יצא לפועל אז העדים זוממין יפטרו. וא"כ קשה שחוזרת שאלת התוס' ע"פ התוס' רא"ש! כיצד מובא פה עדים זוממין שהרי כשמתחייבים (ב"זמם") לא נקראים מזיק וכשמזיקים בפועל (ב"עשה") לא מתחייבים!?

ואולי יש לתרץ ע"פ מה שמדייקים ברבינו יונה בגדר חיוב נזקין -
שמתחייב גם בלאו דאורייתא - שנכלל באיסור ד"גזל" (וכן בשם הגר"ח -
שעובר על איסור מיוחד הנלמד מ"ולא ישמרנו בעליו" ועיין ביד רמ"ה
ובמנ"ח שמביאים עוד מקורות לאיסור זה), ועפ"ז אפשר לומר שע"פ
הריטב"א הסיבה שעדים זוממין כתובים כאן זה כי הגם שכשעשו בפועל
הם לא מתחייבים ממון אבל הם כן מתחייבים באיסור לאו של היזק (שמה
שלא חייבים לשלם זה גזה"כ על רק על התשלום - שכתוב "ועשית לו" רק
"כאשר זמם" - אבל לעניין חיוב הלאו יתחייבו גם כשעשו) וע"כ נקראים
מזיק ונכללים כאן

ואם יוקשה דלכאו' היכן מצינו אב המזיק שלא חייב לשלם כשמזיק?

ניתן לתרץ שבזה מגיע הפרט השני של עדים זוממין - שחייבים לשלם
ב"זמם"! - מילא - מ"עשה" ניקח את הגדרתם כ"מזיק" - בגלל החיוב לאו -
ומ"זמם" ניקח את זה שיתחייבו לשלם - והרי לנו אב נזיקין!

בירור בדברי ר' ישעיה בשטמ"ק

הת' צבי דוד שיח' רזנבוים

בדף ג. במסכתין דנה הגמ' בשן ורגל, ונאמר שם שברגל ידעינן שחייב גם באופן דלא מכליא קרנא כיון שלא כתיב ביה "וביער" - דמשמע דווקא מכליא קרנא - אלא "ושילח" דמשמע אפילו לא מכליא קרנא, ולאחרי כן הגמ' שואלת "שן דלא מכליא קרנא מנלן?" ועונה - "דומיא דרגל" דהיינו שלומדים חומרא זו מרגל.

והקשו תוס' על אתר דאדרבא נימא איפכא - ונקיש רגל לשן לקולא - שגם רגל תהיה פטורה ב"דלא מכליא קרנא" - דומיא דשן! ותירצו דמדה היא בתורה דמקשינן לחומרא בכל עניין, אפילו בממון.

בראשונים ישנם תירוצים נוספים על קושיא זו ואחד מהם מובא בשטמ"ק בשם ר' ישעיה דשאני שם ורגל - שהתורה החמירה בהם לשלם ממיטב - כלומר שהוא חולק על תוס' וסובר שבכל מקום בממון מקשינן לקולא (- וכפי הכלל ד"המוציא מחברו עליו הראי') ורק בשן ורגל שמצינו שהתורה החמירה בהם לשלם ממיטב - לכן בהם יש להקיש לחומרא.

והנה ראיתי שישנם שהביאו תירוץ זה של השטמ"ק - והסבירוהו שהוא הדין לכל אבות נזיקין שגם בהם יש להקיש לחומרא. והטעם - שהרי גם בהם ישנו הדין שצריך לשלם ממיטב (- כנ"ל ה. "כולן כאבות לשלם ממיטב") וא"כ זיל בתר טעמי - שבכולם חזינן שהתורה החמירה בהם - אז גם בהם יש להקיש לחומרא.

אמנם המעיין בדברי השטמ"ק יראה שאין הכרח לפרש כן. ומשמעות דבריו שאכן זהו דבר מיוחד בשן ורגל דווקא - שמקשינן לחומרא ולא לקולא. ולשונו של הר"ר ישעיה בשטמ"ק היא: "הואיל ואשכחינן דאחמיר בהו רחמנא לשלם ממיטב יש לנו להחמיר". - ולענ"ד כוונתו היא שדווקא "בהו" - כלומר בשן ורגל - ראוי להחמיר.

ואם יוקשה לך מאי שנא שן ורגל משאר אבות - שהרי גם הן משלמים ממיטב - אז למה דווקא בשן ורגל התורה החמירה? ויש לומר שאמנם יש לשלם ממיטב אך כיון שמתוך כל שאר האבות (כולל כל הכ"ד אבות דר' חייא) לא כתבה התורה דין זה של תשלום ממיטב אלא לגבי שן ורגל - אף שע"י גזירה שווה ילפינן דין מיטב גם לשאר המזיקים - מכל מקום - כיון הא גופא שהתורה בחרה לכתוב זאת דווקא לגבי שן ורגל מלמד אותנו שהתורה החמירה דווקא דווקא בהם, ולכן בהם דווקא יש להקיש לחומרא.

ודוגמא לדבר מצינו ששמונה מיני טריפות נאמרו למשה מסיני, ואין לו בפירוש בתורה אלא דרוסה ולכן רק ספק דרוסה אסור משא"כ שאר מיני טרפות¹

1: רמב"ם פ"ה הלכות שחיטה

תמיהה בלשונו של הרמב"ן ונושאי כליו בנושא ממון המוטל בספק

הת' יוסף יצחק שיחי' שווארץ

איתא במסכתין¹ לגבי כלי שנפל מראש הגג וכל המחלוקת היא האם הולכים לגבי בתר תבר מנא או בתר מעיקרא והביא ברי"ף² הלכה כרבא—שאזלינן בתר מעיקרא והקשה עליו בעה"מ³ דהרי לאחמ"כ הביא את ההלכה והתירוץ של "דקאזיל מיניה מיניה" דהרי תירוץ זה בא לדחות את זה שלא מדובר באזלינן בתר מעיקרא. ואומר בעה"מ שהוא סובר שדנין זאת כדין ממון בספק וחולקים. (הרמב"ן בספרו מלחמות השם⁴ תירץ ואמר לאו דווקא שסובר כך אלא שפשוט ישנם כו"כ אבעיות שנפשטו בספק והלכה הם לקולא דהרי המוציא מחבירו עליו הראי' ועוד אמר שכל מקום שיש א' שפשיטא לי' וא' דמספקא לי' פירש כמו מי שפשיטא לי' וכו' ויש לעיין בזה רבות).

וקשה דהרי אמרנו שיש ספק⁵ האם פלגא נזקא קנסא או שפלגא נזקא ממונא ולהלכה קיימא לן שפלגא נזקא קנסא והרי לפי תשובת ופסיקת בעה"מ אזלינן כמו דבממון מוטל בספק וחולקים והרי א' הצדדים בספק הוא האם יכול להיות שאזלינן בתר תבר מנא ואז יצטרך לשלם חצי נזק והלא לפי מה דקיימא לן דחצי נזק הוא קנסא יש לומר דהרי⁶ קיימא לן דאין דנין דיני קנסות בארץ ובחו"ל עכשיו ואז פוסק בעה"מ שממון המוטל בספק חולקים דהרי יש פה צד שלפיו א"א לדון!

ויש לעיין בזה ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

1- בבא קמא בדפים כ"ח. וי"ח.

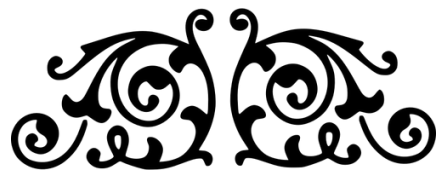
2—בגמ' החדשות מופיע רי"ף זה בדף כ"ט עיי"ש.

3—בעהמה"ג על הרי"ף שם

4—מחה"ש על הרי"ף ועל הבמה"ג שם.

5—בבא קמא דף ט"ו.

6—בבא קמא דף כ"ז:



שער פשוטו של מקרא



בעניין רחיצת רגלי המלאכים.

הת' שמואל שיחי' לישנר

הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלזון

עה"פ¹ "יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ" מפרש רש"י על המילים 'ורחצו רגליכם': כסבור שהם ערבים שמשתחוים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודת אלילים לביתו אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה שנא' "ולינו ורחצו רגליכם", וכן ברש"י גבי סיפורו של לוט (לקמן בפרשה²) כתב: "ולינו ורחצו רגליכם: וכי דרכם של בני אדם ללון אחר כך לרחוץ ועוד שהרי אברהם אמר להם תחלה ורחצו רגליכם אלא כך אמר לוט... שיהי' נראין כאילו באו עכשיו"

וצריך להבין - א: מה קשה לרש"י גבי אברהם שאמר להם לרחוץ הרי דרכם של בני אדם הוא לרחוץ קודם השינה! ולמה נצרך לטעם של חשש מע"ז (-) ע"פ פשט)?!

ב: מדוע מביא בפירושו על הנהגת אברהם את זה שלוט עשה אחרת - הרי הבן חמש למקרא עדיין לא למד על לוט - ולמה הוצרך להביאו עכשיו?

ג: לאידך גיסא מדוע אצל לוט מקשה עוד פעם את אותה קושיא שתירצה כבר קודם לכן בפירושו על אברהם - אלא שכאן יש לו קושיא אחרת על לוט: מדוע לא נהג כדרך בני אדם - וא"כ התירוץ שתירץ בפירושו על אברהם לא מתרץ! ולכן נצרך כאן לתירוץ אחר - אז למה הביא קודם תירוץ אחר שלא מתרץ!?

ואולי יש לתרץ בד"א - ובהקדים 1) שדרך בני אדם היא לרחוץ קודם השינה דווקא ולא סתם שעוצרים לאכול.

2) לכאו' משמע שעד הפסוק "ורחצו רגליכם" הו"א (-) דהיינו שלא היה משמע אחרת) שאברהם ידע שהם מלאכים! - שהרי היה רגיל במלאכים כמ"ש רש"י כלפי הגר³ - שאמרה "שהייתי רגילה לראות מלאכים בביתו של אברהם" (אע"פ שעתה נראו לו בדמות אנשים מ"מ יכול להיות שזיהה אותם) - ורק מהפסוק "ורחצו רגליכם" לומד רש"י שאברהם לא ידע שהם מלאכים.

3) אפ"ל שרש"י למד שכל הנהגות הכנסת האורחים של לוט הוא למד מאברהם - כמ"ש רש"י: "מבית אברהם למד לחזר על האורחים", (וכן כמו שרואים הדמיון בין הכנסות האורחים של השניים "וישתחו ארצה" באברהם - "וישתחו אפים ארצה" בלוט וכן "נא" מוזכר כ"פ בכל דיבור וכו')

ועפ"ז מבוארים הקושיות:

א: הוקשה לרש"י מדוע רצה אברהם שירחצו רגליהם והרי הם רק רצו רק לאכול ולא לישון - ואין זה דרך בני אדם - שדרך בני אדם לרחוץ רק לפני השינה.

ג: בלוט מקשה 1) מדוע שינה מדרך בני אדם ולא נתן להם לרחוץ קודם השינה, 2) מדוע שינה מדרך אברהם - שכנראה נתן לאורחיו לרחוץ כל פעם שנכנסו לביתו - מחשש ע"ז.

אבל עדיין קשה: מדוע הביא את התירוץ על שאלה 2 בפירושו על אברהם ולא במקומו אצל לוט?!

ונשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר..

1—בראשית י"ח ד'.

2—שם י"ט ב'.

3—שם ט"ז י"ג.

בפירוש רש"י על "פתח" ו"דלת"

הת' שמואל שיחי' לישנר

עה"פ¹ "ויגשו לשבור הדלת" - מצטט רש"י "הדלת" ומפרש: "דלת הסובבת לנעול ולפתוח" וכן בהמשך² מצטט את המילה "פתח" ומפרש: "הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין"

וצלה"ב שהרי כבר נאמר לפני זה³ "ויצא לוט הפתחה והדלת סגר אחריו" ומדוע שם לא פירש דבר?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר

1. בראשית, י"ט, ט'.

2. שם, שם, י"א.

3. שם, שם, ו'.

תמיהה בפירוש רש"י גבי בן נוח

הת' מנחם מענדל שיחי' הלוי קפלן

בספר בראשית¹ הפסוק אומר שאברהם אומר לאבימלך ששרה היא באמת גם אחותו מצד האב, רש"י על אתר אומר שבאמת אחים בני אבא לבן נוח מותרים להנשא ואז רש"י מביא פירוש אחר שבכל זאת היא לא הייתה אחותו מאבא ורש"י מסביר למה אע"פ שלא הייתה אחותו מאבא בכל זאת הייתה אחותו. וצ"ע שהרי רש"י מפרש רק דברים שנוגעים בפשוטו של מקרא ומה נוגע הפירוש הראשון שמותרים להנשא? ואולי יש לומר בדרך אפשר שהפירוש הראשון הוא בשביל להסביר מדוע אברהם אבינו אמר זאת לכאורה זה אסור ואז מתעוררת לנו השאלה הרי הם באמת לא היו אחים בכלל ולכן מביא רש"י פירוש שני שמסביר מדוע בכל זאת היה להם גדר מסויים של אחים.

1—פרק כ' פסוק י"ב.

תמיהה בפירוש רש"י גבי נסיעת לוט

הנ"ל

בספר בראשית הפסוק אומר¹ שלוט בחר את סדום "ויסע לוט מקדם" ורש"י מעתיק תיבות אלו ואומר שהכוונה היא שלוט נסע ממזרח למערב. והרא"ם הקשה גבי רש"י הרי לוט נסע לכיוון סדום שהייתה מזרחית ממנו, לא ממערב למזרח. הדברי דוד תירץ שלוט התבייש לומר שהוא הולך למקום כמו סדום והוא באמת הלך למזרח ועשה סיבוב שלם עד שהגיע לסדום. ועדיין קשה שהרי אברהם אומר אם השמיל ואימנה ואם הימין ואשמאילה, דהיינו שהוא ידע לאיפה לוט הולך (כיוון מזרחי ממנו)

ואולי בדרך אפשר יש לומר שאברהם נשאר באותו מקום ואז הוא ראה את לוט הולך למזרח, או שאברהם התקדם לכיוון לוט שעקף אותו כבר. אך כמובן שכל פירושים אלו הם דוחק וצ"ע.

1—פרק י"ג פסוק י"א

תמיהה בבחירת רש"י לפרש את העניין של גוף שלישי דווקא בסדום ועמורה

הנ"ל

בספר בראשית הפסוק אומר¹ ש"הפיכת סדום ה' המטיר", רש"י מתעכב שם על המילים "מאת ה'" ומפרש מה זה הכפילות הזאת, זה דרך המקראות לדבר רק כמו נשי למך (שמוזכר לפני שדיבר בפאתוס לנשים ודיבר בגוף שלישי אע"פ שהם היו לידו).

ונשאלת השאלה: למה רש"י מסביר על זה פה? זה הפעם הראשונה שהתורה מדברת בגוף שלישי? ואם תגיד שפה זה דיבור מיוחד? ואם הוא נותן דוגמא מנשי למך למה הוא לא שואל ומקשה על זה שם?

1—פרק י"ט פסוק כ"ד.

תמיהה בדברי רש"י גבי סימן אלעזר

הנ"ל

בספר בראשית הפסוק מספר¹ על הסימן שאלעזר עשה שהנערה שתשקה את גמליו ואותו היא הנערה שמתאימה ליצחק. רש"י מסביר את המילים "כי עשית חסד" - ואם תהיה ממשפחתו והוגנת אדע כי עשית חסד.

וקצת קשה שהרי אם לא תהיה ממשפחתו והוגנת לו הוא לא יתחתן איתה

ועוד יותר שרשום בתענית ששלושה ששאלו שלא כהוגן ואליעזר היה אחד מהם ובגמרא שם מדובר שזה לא כהוגן אם היה תהיה חגיגת או סומא. וזה קשה על רש"י שכן לפיו אם תהיה חגיגת או סומא או לא ממשפחתו של אברהם הוא פשוט לא יקח אותה...
וצ"ע.

1—פרק כ"ד פסוק י"ד.



שער חסידות



תמיהה בביאור בתניא בנושא עצבות*

הרב מנחם מענדל שליט"א ליבערמאן

משפיע בישיבתנו

בלקו"א פרק ל"א אומר רבינו הזקן שאם תנתב את המצב רוח הלא טוב בו אתה נמצא למרירות אתה תפטר מצרותיך הגשמיות.

בספרי הביאורים על התניא מופיעים מספר הסברות לזה שהיות שאתה כמרירות מסיבות רוחניות, אתה מבין שכל העצב על הדברים הגשמיים הוא כלום ולכן בדרך ממילא תפטר מצרותיך הגשמיות, כי אתה תבין שזה לא כלום.

זקצת קשה שהרי האדה"ז מדבר על שני סוגי עצב, עצב ממילי דעלמא ועצב שהוא סתם בלי סיבה, עצב שהוא סתם בלי סיבה לא יעזור לי להתבונן ברוחניות ולהבין שהצרות הגשמיות הם כלום, שהרי אני סתם עצוב. ואולי יש לבאר ע"פ מה שמצינו בביאוריו של הרש"ג אסתרמן שמסביר שהסיבה לכך שאני נפטר היא מסיבה אחרת לגמרי, אני נפטר היות שבכלל אני עצוב כי יש דיון בשמיים עליי, אז אם תהיה עצוב בעניינים רוחניים, הקב"ה יחליט שהדיון יוכרע לטובה, ולכן זה פוטר גם את העצב של בלאו הכי, דהיינו שהביאור הוא שאני לא רק מבין שהעצב הוא כלום, ההבנה שהעצב הוא כלום גורמת שהדיון יוכרע לטובתי.

אבל עדיין קצת קשה שכן הרבי אומר במכתב שביאור זה של הרש"ג צריך עיון האם הוא נכון.

* הדברים נרשמו על ידי חברי המערכת מתוך שיעור שהרב מסר, על אחריות המערכת

ביאור בהקשר בין תחילת המשך ע"ב וסופו

הת' ינון שיחיל' איכר

קיים עיקרון ידוע בחסידות שנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן שיש קשר מיוחד בין סוף להתחלה היות שהתחלה התחילה בשביל הסוף ויותר מזה שבהתחלה הסוף היה במחשבה וכמובן שכך גם הוא בהמשך ע"ב.

בתחילת ההמשך מוסבר על הכתר וכ"ק אדמו"ר נ"ע מביא שלושה פירושים בכתר: א. כתר לשון מקיף. ב. כתר לשון עטרה. ג. כתר לשון ציפי'. הקשר בין שלושת הפירושים הוא ששלושתם מבטאים את ההעלם של דרגת הכתר, מקיף מבטא לשון היקף וכותרת שזה הקפה שנעלמת מעל המודע, עטרה מבטאת שזה נמצא מעל הראש ולא מגיעה אל הנפש. וציפי' שייכת רק בדבר שאיננו ומצפים שיתגלה.

בסוף ההמשך מדבר הרבי נ"ע כעל חיבור דעת עליון ודעת תחתון, שבדעת תחתון עצמו יאיר המציאות האלוקית שאין עוד מלבדו, ומוסבר שם שחיבור זה של דעת עליון ותחתון נעשה על ידי הודאה של דעת תחתון כלפי דעת עליון.

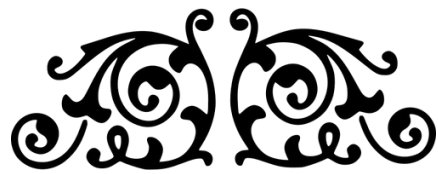
ידוע בקבלה שיש ג' צינורות שיוצאות מכתר ונותנות שפע לספירות חכמה בינה ודעת וגם להפך מחכמה בינה ודעת לכתר, בחכמה הצינור שמחבר לכתר הוא ה', הצינור שמבינה הוא ו', הצינור שמדעת לכתר הוא ד' וביחד זה הוד, הודאה. ובכל צינור בפני עצמו קיים גם כן. אחר ספירת החכמה הרצוא הוא בצורה חשאית, על ידי הביטול והעלי' שלה הוא מהרצוא. בבינה שהיא ההפך מחכמה הרצוא שלה הוא בצורה גלוי' כי היא מצפה לגילוי והשוב (השמחה מההשגה) שלה הוא בחשאי ועצם העלי' שלה הוא דווקא מהשוב. הדעת ממשיכה על ידי תנועה של רצוא ושוב יחדיו מהכתר, אז יוצא שיש כאן שלוש המשכות שיוצא מהם הוד כנ"ל.

וידוע שיש שלוש ראשים בכתר שמהם נמשכים שלוש צינורות יש רדל"א, יש רישא דאין ויש רישא דאריך— אמונה, תענוג, רצון והשלושה ראשים האלה הם השורש של ספירות חב"ד, החכמה מקורה מרישא דאין, ספירת הבינה מקורה מרישא דאריך, ספירת הדעת מקורה מרדל"א—אמונה (דעת היא בחינת משה רבינו מהימנא שמפרנס את האמונה).

וכך הצינורות ממשיכים משלושת הראשים, וכל ספירה ממשיכה שפע בצורה שלה, הבינה ע"י רצוא, החכמה ע"י שוב, והדעת על ידי חיבור שניהם. **ואולי יש לומר** ששלוש הראשים דכתר שנמשכים ע"י הספירות דחב"ד, הם השלושה הסברים שבכתר, עטרה שהיא מקיף, בעצם שאין לו שם אפילו אפשרת שתדד לפנימי, זה כנגד הראש הראשון שבכתר שלא שייך לגילוי כלל, הפירוש השני מקיף מלשון כותרת—מקיף הקרוב, מכתר את הדבר בצורה נגלת לפנימי אך בצורה של מקיף זה כנגד הראש האמצעי של כתר שנמשך על ידי הביטול ברצוא של החכמה והפירוש שציפי' שזה הולך על הראש השלישי שהוא הראש שהכי בא בשייכות להשתלשלות הוא הכי גדול והוא שייך לבינה שהיא ציפי' שמצפה לגילוי בבחינת רצוא.

ידוע גם בקבלה שדעת עליון הוא כתר ודעת תחתון הוא החכמה ששם בחכמה מתחילה מציאות והכתר הוא למעלה ממציאות ואין שם מציאות אפילו לא בדקות ולכן החכמה היא דעת תחתון והכתר הוא דעת עליון והחכמה ממשיכה את הכתר על ידי ההודאה וכן גם הבינה והדעת שהם מוחין (התחלה של מציאות תחתונה) ממשיכים את הכתר על ידי ההודאה.

וכאן רואים את הקשר כי בהתחלת ההמשך מדבר על הכתר וג' ראשיו שמרומזים בג' פירושים ובסוף אומר על המשכת דעת עליון בדעת תחתון על ידי ההודעה ואופן ההודאה שרמוז כאמור בג' פירושים כנ"ל.



שער תורת רבינו



עניין של קולא ביום טוב*

הרב מנחם מענדל מקוביצקי

ר"מ בישיבתנו.

א. התאריך שאנחנו נמצאים הוא מיוחד 'יום טוב', כפי שהאדמו"ר הזקן מבאר בשולחן ערוך את המנהג שלא להגיד תחנון בח' סיוון, והקביעות השנה היא מיוחדת שגם בארץ ישראל יום טוב הוא בח' סיוון כי זה חל בשבת והרבי מבאר בהתוועדות בתשמ"ו מעלת קביעות זו. מתאים להתעכב על נקודה מביאורי הרבי על יום זה.

ב. הרבי מבאר באריכות ובפרטיות את ההגדרה והעניין של יום זה בלקוטי שיחות חלק כח שיחה לחג השבועות. ונקודת העניין מופיעה כבר בהערה בלקוטי שיחות חלק ד' שיחה לחג השבועות הערה 17: "חביבות יום השני דשבועות, מרומז (ככל הענינים שבפנימיות התורה) גם בנגלה: גם בית הלל דס"ל שמותר להקריב עולת ראי' ביו"ט עצמו, עשו כדברי ב"ש ומוצאי חגה"ש הי' יום טובות. ולכאורה הרי ב"ה לא היו עושין כדברי ב"ש ואפילו לחומרא (ואדרבה בכגון דא אמרו (ברכות יו"ד, סע"ב) "כדאי היית לחוב בעצמך"), ובפרט שבנדו"ד י"ל שזהו ענין של קולא, כי עולות ראי' "עיקר מצותן ביום ראשון" (רש"י ד"ה ביו"ט חגיגה ז, ב. ועייג"כ רמב"ם ריש הל' חגיגה), ומ"מ הקריבו (קרבת הו"ע העלאה) עולת ראי' באסרו חגה"ש ועשו אותו ליו"ט, מצד חביבותו של יום השני דשבועות. "עד כאן לשון ההבהרה. ובהשגחה פרטית התפרסמו עכשיו ההגהות לשיחה זו ורואים שלפני ההגהה היה כתוב בהנחה "ובפרט שבנדו"ד הרי זה גם עניין של קולא" והרבי מחק מילת גם. ובהגהה שניה הרבי מחק תיבות 'הרי זה' וכתב 'י"ל שזהו'.

ג. ונראה לבאר דיוק הדברים: בעיקר המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל ברור שבית שמאי לחומרא ובית הלל לקולא (כדרכם) שהרי בית שמאי מחמירים לא להקריב עולות ראי' ביו"ט וב"ה מקילים שאפשר להקריב גם ביום טוב. ולכן המנהג כאן כב"ש לכאורה זהו עניין של חומרא. אמנם, מצד שני הרי מחדש שיש כאן גם עניין של קולא, שהרח הזמן של הקרבן הוא ביום טוב, וכיוון שלפי בית הלל מותר להקריב ביום טוב, לדחות את ההקרבה זה קולא. ולכאורה יש כאן מצד אחד חומרא (לא להקריב ביום טוב) ומצד שני קולא (לדחות את הקרבן מזמנו) ולכן בהנחה כתבו (איך שהבינו מהשיחה) שבמנהג זה יש גם קולא - בנוסף לחומרא.

ד. אבל הרבי מחק תיבת "גם". ונראה לבאר: אליבא דאמת אין כאן לא שייך לומר שיהיה כאן גם קולא וגם חומרא, כיוון שיוצא שאם יש חומרא אין קולא ואם יש קולא אין חומרא, כלומר: אם פוסקים כבית שמאי שאסור להקריב ביום טוב, אין בעיה לדחות לאחר יום טוב, ואם פוסקים כבית הלל אזי אין חומרא לדחות לאחר יום טוב, ואם כן אחרי שהלכה כבית הלל יש כאן רק קולא.

ה. ובכל זאת בהגהה שניה הרבי הוסיף 'י"ל שזהו'. כלומר, שזה חידוש ולא פשוט - ואפשר לבאר: סוף סוף מי שמקריב אחרי יום טוב עושה זאת בגלל שחושש לדעת בית שמאי שאסור להקריב ביום טוב, ויוצא שמצידו יש כאן עניין של חומרא ולא קולא, ולומר שזה עניין של קולא הוא חידוש.

* נאמר בכינוס תורה יום טוב אסרו חג שבועות ה'תשפ"ו

[עוד אפשר לומר: אפילו אם עיקר הזמן של הקרבן הוא ביום טוב, חידוש לומר שלדחות את הקרבן ליום אחרי החג זה 'קולא' כיוון שמותר להקריב גם ביום שאחרי לכתחילה. והעיר הרב זוננפלד שליט"א (ר"מ בישיבתנו): יש לחקור האם קולא זהו כלפי האדם שמקילים עליו, ואם כן הקולא היא לתת אפשרות להקריב גם ביום טוב אם רוצה, או שהקולא היא כלפי המצווה עצמה שעושים אותה לא בצורה החמורה שלה אלא בצורה הקלה שלה. ולכן הרבי מציין שיש כאן חידוש שזה 'עניין של קולא' כלפי המצווה ולא כלפי האדם].

ו. וכל זה הרבי מבאר כדי להגדיל את השאלה איך נהגו כדברי בית שמאי. ולכאורה בעיקר כדי להראות שצריך טעם גדול כדי לנהוג כדברי בית שמאי. אבל יש לומר שהרבי מביא את זה גם כדי לחדד את החידוש של הביאור בתשובה - מצד החביבות של יום טוב שני נהגו בני ישראל כבית שמאי וממילא הפכו את הזמן העיקרי של ההקרבה ליום השני ואז נהיה זמן הקרבתו (ועל דרך שהרבי מבאר באריכות בשיחה בחלק כ"ח), וממילא אין שום קולא להקריב אחרי היום טוב כי אז זה הפך להיות זמנו. ומזה רואים את הכח של מנהג ישראל והחידוש של חג השבועות (כמבואר בשיחה הנ"ל).

עיון בדברי הרמב"ם גבי מחלוקת קוב"ה ומתיבתא דרקיע באהלות.

הת' שמואל אלעזר שיחי' הלוי אנגלמן (ברא"ש)

הת' שניאור זלמן שיחי' זוננפלד

הת' יוסף יצחק שיחי' שווארץ

רבינו בלקוטי שיחות¹ מביא את הסיפור הידוע² בנוגע למחלוקת קוב"ה ומתיבתא דרקיע ובסופו של דבר נפסק ע"פ פסקו של רבה בר נחמני שהיה יחיד. הרבי מבאר את הסיפור ע"פ פנימיות העניינים וע"כ שרבה פסק כמו הקב"ה אבל מסברא אחרת וכו'. בסוף השיחה הרבי מסביר שלכן הרמב"ם פסק שטמא משום דלא בשמים היא (התורה. ועכ"ז קטע לאחר מכן אומר הרבי שהקב"ה אומר שנצחוני בני נצחוני. ולכאורה קצת קשה שאם רבה בר נחמני פסק שטהור אז מדוע הרמב"ם אומר שטמא ומדוע הקב"ה אומר נצחוני בני נצחוני?! ואולי אפשר לבאר שלהגיד שרבה בר נחמני פסק שטהור לאחר שנפטר אי אפשר לומר כלל ועיקר משום שכל עניינו של הספק היה בשביל להמשיך פה למטה את הבחינה של יחיד וממילא יהיה טהור (כביאורו של הרבי בשיחה) וזה לא ייתכן לאחר שנפטר. ואילו לומר שאמר זאת בעודו בעלמא הדין ג"כ א"א לבאר דא"כ מדוע פוסק הרמב"ם שטמא משום דתורה לא בשמים היא, הרי רבה בר נחמני היה פה בעולם! אלא יש לומר כפירוש הכס"מ על הסוגיא שאומר שרבה בר נחמני אמר זאת בשעת יציאת נשמתו וא"כ אתי שפיר דברי רבינו: לעניין לא בשמים היא, רבה בר נחמני היה חשוב כבר כמת ולא יכול לפסוק אבל לעניין המשכת עניין של יחיד ואמירת נצחוני בני נצחוני הוא כן נחשב למטה בעולם.

ועצ"ע.

1 — חלק י"ב פרשת תזריע שיחה א'.

2 — הסיפור מופיע במסכתא אהלות

"כחצות הלילה"

הת' **מנחם מענדל שיחי' גערליצקי**

הת' **יוסף יצחק שיחי' שווארץ**

בפרשת בא כתוב "כחצות הלילה" ורש"י מפרש שמשה רבינו אמר "כחצות" ולא "בחצות" - בדיוק כי פחד שמא יטעו אצטגניני פרעה ויחשבו את השעה לא נכון ואז כשיגיע חצות לחישובם הקב"ה לא יכה בדיוק אז את הבכורות ויגידו שמשה בדאי.

אח"כ הרבי מבאר שרק אי"ס יכול לחבר בין חסד לגבורה ולכן רק הוא יכול לכוון את הרגע המדויק של חצות הלילה, וא"כ מדוע כתוב "שמא יטעו" והרי הם בטוח יטעו שהרי רק אי"ס יכול לכוון לשעה הזאת!?

אלא שאולי אפשר לתרץ שהחשש של משה רבינו היה שמא יטעו לחשוב שהם כן יכולים לחשב את הרגע המדויק של חצות ואז יחשבו שלפי דעתם הקב"ה לא עשה את מכת בכורות בדיוק בחצות, ולכן אמר משה "כחצות".
ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

סתירה בין התוועדות רבינו

הת' לוי יצחק שיחי' דאנאו

בהתוועדות י' שבט ה'תשכ"ו¹ הרבי מביא סיפור על האדמו"ר הצמח צדק שברגעים האחרונים לחייו אמר לבנו שאיננו רואה את הקורה כי אם את הכוח הפועל בנפעל שמחיה אותו. וכן הוא גם בתורת מנחם חלק י"ז עמ' 88 סעיף י"ב. ולכאורה קשה סיפור זה מובא במקורות המהימנים² על רבינו הזקן ששאל את נכדו רבינו הצמח צדק האם הוא רואה את הקורה וענה הצ"צ שרואה והאדמו"ר הזקן אמר שרואה את דבר ה' המחיה ואת הקורה.

ועוד קשה שבהערה בהתוועדות הזאת גופא מפנה לח"ב בתורת מנחם³ שם מדבר הרבי על סיפור זה והפעם עם הגירסא שזה על האדה"ז.

ואולי המדובר: הוא שזה שני סיפורים או שני גירסאות. אבל צריך מקור לכך ומאיפה מביא רבינו שזה על האדמו"ר הצ"צ ובנו. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

1- תורת מנחם עמוד 25, סעיף ו' בשיחה.

2— כך לדוגמא מובא ברשימות דברים לר' יהודא חיטריק ע"ה.

3— עמוד 258

תמיהה בדברי רבינו גבי הבר פלוגתא של רבינו הזקן

הנ"ל

ידוע הסיפור גבי מחלוקת הצדיקים בזמן מלחמת נפוליאון מי טוב ליהודים, האם הרוסים או הצרפתים, וידוע שרבינו הזקן נקט בגישה שטוב הרוסים שכן אם הרוסים ישלטו יהיה טוב ברוחניות ליהודים ורע בגשמיות אבל אם הצרפתים ישלטו יהיה טוב בגשמיות וברוחניות הייה רע.

ר' מנחם מענדל מרימנוב והחוזה מלובלין אחזו בדעה אחת שלפיה עדיף שנפוליאון ינצח במלחמה, אך בתחילת המלחמה עצמה כבר החוזה מלובלין העדיף שלא לצדד בצד מסויים.

ברשימות היומן¹ מוזכר הסיפור על האדמו"ר הזקן עם התקיעת שופר שמי שיקדים— דעתו היא שתקבע, ושם נאמר שהסיפור הולך על ר' שלמה קרלינר, הבעי' היא שר' שלמה נסתלק בכ"ב תמוז ה'תקנ"ב—למעלה מעשרים שנה קודם המערכה.

באגרות קודש² : כותב הרבי לרש"י זוין "דרך אגב רווח הנוסח דבר הפלוגתי' דאדה"ז בהנוגע למחלמת נפוליאון היה הרה"צ וכו' מהר"ש מקארלין ואינו, עפ"י המובא בסדה"י שהנ"ל נהרג על קדה"ש הרה שנים לפני מלחמה זו וכמדומה ראיתי מכבר באיזה ספר (בית רבי) שהעיר ע"ז וי"א (הדגשה שאינה במקור) שהבר פלוגתא היה המגיד מקוז'ניץ."

אך קשה שכן מופיע בספר עטרת מנחם ועשרת האורות שר' ישראל מקוז'ניץ היה בתחילה בעד נפוליאון אך בסוף הוא הפך צד ולכן הרבי לכאורה לא פוסק אבל כן עדיין קשה להעמיד במגיד מקוז'ניץ, ובמיוחד שהרבי מביא בהתוועדות את הסיפור³ ואומר שזה היה א' האדמו"רים ולא שם מיוחד.

ולכאורה צריך להעמיד שהסיפור היה עם ר' מנחם מענדל מרימנוב וצריך להבין באופן כללי איך הגיע הגירסא שהבר פלוגתא היה ר' שלמה קרלינר.. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכך.

1—עמוד קע"ו.

2—חלק ט"ו, אגרת ה'תשע"ב ומעניין לציין שהמלחמה התחילה בתקע"ב והאגרת היא אגרת ה'תשע"ב.. (לחיבובי מילתא).

3—התוועדות שמח"ת ה'תשד"מ

עבודה מנשה ואפרים אצל יהושע וגדעון

הת' שמואל דוד שיחי' טויסטור

בפרשת ויחי מספרת התורה שיוסף הביא את שני בניו מנשה ואפרים להתברך אצל יעקב ויעקב הופך את הידיים ושם יד ימינו על אפרים כאילו שהוא הבכור.

הרבי שואל בלקו"ש¹ - אם באמת יש מעלה באפרים—מדוע דווקא אפרים הקטן ומנשה הבכור? לכאורה אם יש מעלה—אפרים היה אמור להיות הבכור.

ויובן בהקדים: ההבדל בין מנשה ואפרים בכללות: מנשה מלשון "כי נשני אלוקים בארץ עניי" - הקו שלו מתבטא בעיקר בשמירה בקו הקיים והוא תמיד מתגעגע ונשאר בעבר, לעומת זאת אפרים הקו שלו הוא קו "הפרני" מלשון פריה ורביה—להתקדם ולפרות ואין זה בסתירה לגעגועים.

ולכן: דווקא מנשה היה הבכור כי זה קשר יותר חזק לאבא והשארות בזכרונות ובגעגועים לבית אבא.

ואולי יש לומר: שאפשר לקשר זאת אל המשך הפרשה שיוסף שואל את אביו למה הפך את היידיים ועונה לו שיש מעלה בגדול אך בקטן יש יותר מעלה ורש"י על אתר² מסביר שהמעלה שיש בגדול זה שיצא ממנו גדעון אך המעלה של הקטן גדולה יותר וזה יהושע שיצא מאפרים.

ומובן ע"פ הסבר הרבי—הקשר המהותי שיש בין גדעון למנשה בדרך הלחימה של גדעון ובין יהושע לאפרים בדרך הלחימה של יהושע, שכן גדעון עסק בלחימה של הגנה—אחרי שגנבו את התבואה אז גדעון מגייס לוחמים.

ועבודתו של יהושע היא בדרך של התקפה—של כיבוש כמו שמצינו בספר יהושע.

ואשמח לשמוע דעתם של המעיינים בדבר.

1—ח"ה בהוספות עמ' 459, חט"ו עמ' 432.

2—בראשית, מ"ח, י"ט.

תמיהה בביאורו של רבינו בהנגוע לוודאותו של חג השבועות

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן (ברמ"ד)

הת' אדיר מנשה שיחי' מיר

הת' שלמה שיחי' קובקס

בלקוטי שיחות¹ מסביר רבינו שבשבועות קיימת מעלה מיוחדת שקביעותו היא על תקן וודאי כי זה חמישים יום אחרי פסח ולא ע"פ קידוש החודש של בני ישראל שחג רגיל זה אולי טעות ולכן מציינים יום טוב שני.

וקשה קצת שהרי כל קיומו של חג השבועות הוא כי סופרים מפסח ופסח הוא חג שנקבע על פי קידוש בני ישראל שהוא אולי ספק ואם ככה גם שבועות הוא חג מספק, ואם ככה גם קשה למה קיים יום טוב בשבועות שהרי היות שזה ספירה וודאית שלא תלויה בעבודת האדם, אמאי קיים בכלל יום טוב שני?

ואולי יש לבאר שפסח באמת זה ספק חג אך היות שכבר עשינו - מחשיבים כאילו זה קבוע, (כי אם כן למה בכלל אכלנו מצה בט"ו כבניסן). דהיינו שיש לזה גדר מסויים שזה קבוע, כי כבר עשינו. אך דוחק כמובן לומר זאת ונשמח לשמוע דעת המעיינים בכך

1- חלק כ"ב, אמור א', עמוד 120 ואילך.

תמיהה בלשון "לא סיפר זאת ברבים"

הת' שלום דובער שיחי' הכהן לזל

הת' שמואל שיחי' לישנר

בהתוועדות י' שבט תש"כ¹ מביא רבינו סיפור על כ"ק אדמו"ר הריי"צ, שמסר את נפשו כדי לבטל גזירה שריחפה אז על היהודים, ושהה שבת שלימה בבית מרזח מוקף בגויים וכו' ראה כל אריכות הסיפור שם.

ומוסיף רבינו שהוא "סיפור שבעל ההילולא סיפר עד עתה ועד כמה שידוע לי סיפר זאת רק ביחידות... כ"ק מו"ח אדמור סיפר זה באופן כזה שאינני יודע אם ישנם כאלה שידעו סיפור זה עד עתה ומסתמא זוהי הפעם הראשונה שסיפור זה מתגלה ברבים".

ולכאורה צריך עיון שהרי סיפור זה כבר מופיע בספר השיחות פעמיים בשנת תש"ו וכן בשנת תש"ח (עמוד 51 ועמוד 177) ועם כן סיפור זה כבר נתגלה ברבים ומדוע הרבי אומר שסיפור זה עדיין לא נתגלה.

ועוד יותר קשה שהרי הרבי עצמו סיפר זה ברבים לפני כן בכ"ד טבת תשי"א (תו"מ ח"ב עמוד 174) ואם כן קשה כנ"ל וצ"ע.

1. תו"מ כרך כ"ז עמ' 319

תמיהה בלשון "בן יחיד"

הת' שמואל שיחי' ליסנר

בלקו"ש¹ מביא כ"ק אדמו"ר מדרש רבה² שכשאברהם ערך את המשתה גדול ביום הגמל את יצחק (כפי שמבאר שם די"א שיום הגמל הוא יום הברית וי"א שדקאי על הבר מצווה עיי"ש) ובאו שם גדולים שבאותו הדור, כשהגיע עוג אמר (כפי לשונו של הרבי): "וואס פארא ווערט ער? מייט איין פינגער קען איך צונישט מאכ'ן אברהם'ס בן יחיד, יצחק'ן" (ובתרגום חופשי ללה"ק: מה הוא שווה? עם אצבע אחת יכול אני "לעשות לכולם" את בנו היחיד של אברהם, יצחק). וילה"ב לכאורה דיוק הלשון "בן יחיד" גבי יצחק שהרי היה (כבר אז³) גם ישמעאל?
יש לומר לכאורה בפשטות ע"פ לשון הכתוב (בעקידה⁴) "את בנך את יחידך... את יצחק"

וכמ"ש הרמב"ן⁵ "בן הגבירה הוא לבדו אשר יקרא לו זרע קראו יחידו" ועפ"ז פשוט.
ועוד יש לומר ע"פ המבואר⁶ במארז"ל⁷ "כאברהם שיצא ממנו ישמעאל" "וכו' שפירוש יצא הוא "נפרד" ממנו ואינו יורשו" וא"כ אתי שפיר שישמעאל איננו בנו של אברהם וק"ל.
אבל צע"ק שכן מה עניין זה (שיצחק הוא הבן יחיד של אברהם) לכאן (בפרט שבמקור הדברים במדרש²) מובא לשון זו ולא כעין לשון זו (בכלל) ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

1—חלק א' עמ' 46, שיחה א' לפרשת תולדות

2—בראשית רבה, פרק נ"ג, י'.

3—מבני קטורה (האחרים) (ראה בראשית רבה כ"ה, א) וודאי לא קשיא שהרי נולדו כאשר יצחק היה למעלה מגיל ארבעים בוודאי ("כי היה בן ארבעים שנה בלקחתו את רבקה" ורק אחרי שלקח את רבקה באה קטורה כך שביום הגמל את יצחק הם לא נולדו עדיין (רש"י בראשית כד, סב ד"ה מבוא)

4—בראשית כ"ב, ב'.

5—ד"ה "קח נא" שם.

6—לקו"ת ואתחנן ה, א. וראה לקוטי שיחות חט"ו עמ' 92 ובהערות שנשמנו שם.

7—פסחים נ"א, א ועוד (עיי' גם בהערות ללקו"ש שם)

הסברה בהקשר בין י' כסלו לחיי שרה

הנ"ל

בלקו"ש חלק ט"ו שיחה לפרשת חיי שרה¹ מבאר רבינו ש (כיוון שכו"כ פעמים קורין פרשת חיי שרה בשבת מברכין דחודש כסלו מובן ש) יש קשר מהותי בין חודש כסלו לפרשת חיי שרה והקשר יובן באמצעות הסברת מהותו של יו"ט חנוכה שמתחיל בחודש כסלו² (ורוב ימיו בחודש זה) וכפי שמאריך שם בהמשך השיחה² בביאור. ובהערה חמש כותב ש"פרשת חיי שרה קשור גם במועדים החסידיים דחודש כסלו י' וי"ט כסלו ראה לקמן סעיף י') ואכן בסעיף י' מבאר הקשר בין י"ט כסלו לפרשת חיי שרה (הן בעניין של הנס בשמן והן בעניין גילוי החסידות קיים העניין של נמנע הנמנעות)

אבל הקשר די' כסלו לחיי שרה איננו מבואר שם, ואף שיש לומר שהביאור בשניהם הוא אותו ביאור³ שהרי עניין י"ט כסלו הוא שחרור ממאסר שנשתלשל מקטרוג מלמעלה על העניין של הפצת החסידות שאז נתבטל הקטרוג והמשיך העניין ביתר עוז⁴ (ולכאו') גם העניין די' כסלו הוא אותו העניין.

אך עדיין קשה למה לא מציין בפירוש כמו שמציין בהערה חמש ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

1—עמ' 183 ואילך.

2-סעיף ד' ואילך שם.

3- ראה שיחת י' כסלו ה'תשמ"א (שיחו"ק תשמ"א חלק א' 492) ולהעיר מלקו"ש חכ"ה עמ' 160 ששם מבואר עניין הפדה בשלום די' כסלו שהוא בנוגע לחסידות (שלכאורה משמע שפדה מהקטרוג וכו')

4—ראה בית רבי פרק ט"ז בהערה. לקו"ש ח"א עמ' 174 ח"ל עמ' 130 ובכו"כ שיחות ומכתבים מרבותינו נשיאנו.

תמיהה במילת "גם"

הנ"ל

בשיחה בחלק ט"ו לפרשת חיי שרה¹ מביא רבינו שני שיטות
² באיזה אופן התרחש הנס של פך השמן דחנוכה, שלדעה
א' הנס הוא נס בכמות (דהיינו שנתווסף שמן בפך\בנרות)
ולדעה הב' הנס הוא באיכות (שאותו שמן השתנה לסוג
שמן המספיק יותר זמן ממה שמספיק בדרך הטבע³).
ובסעיף ג' בשיחה מקשה על המ"ד שהנס היה בכמות⁴
שהרי לכאורה זה נגד דין תורה שצריך להיות שמן זית⁵
שהרי לשיטה זו נבראו (או נוסף⁶) שמן ניסי שאיננו מגיע
מהזית. [ומבאר במוסגר שם שאפשר שיהיה רק תכונות של
שמן זית ("שאורו צלול"⁷ וכו').]

ובהערה 22 שם כ"ק אדמו"ר מעיר שיש להקשות יותר על
שיטה הב' שהרי לשיטה זו "גם תכונות של שמן זית ליכא".
ולכאורה צריך להבין דיוק הלשון "גם" דהרי לשיטה זו גוף
השמן כן בא מזית ואינו ניסי (בדיוק כמו בשיטה הא') ורק
תכונות השמן ליכא לשיטה זו, כך שגם לא ממש קשור כאן.
(הערת המערכת: ואולי יש לומר שכאן בא כ"ק אדמו"ר
לבאר שלפי ביאור זה קצת קשה גם לפי התשובה שכן גם
תכונות אין כאן ועצ"ע בדבר).

-
- 1 — עמ' 183 שם ועיין בהערותו הקודמת של הנ"ל.
 - 2 — מקור השיטות מבית יוסף על טור אורח חיים
סימן עת"ר, תוס' הרא"ש שבת כ"א, ב, פר"ח או"ח שם
ועוד.
 - 3 — ובזה גופא גם כן שני אופנים: א. שחילקו השמן
שבפך לח' חלקים ובכל יום שמו שמינית. ב. ששמו הכל
ביום הא' ופחת כל יום שמינית.
 - 4 — ע"פ קושית הכ"ח (ראה מועדים בהלכה).
 - 5 — אמור כד, ב'
 - 6 — הערה 17 בסעיף ב' בשיחה.
 - 7 — שבת כ"ג, א'.

סתירה בעניין עבודת החרیשה

הת' לוי יצחק שיחי' ליפסקר

בחמישה עשר בשבט ה'תשנ"ב מביא כ"ק אדמו"ר את העבודה של ארץ בעבודת האדם ואומר "ארץ שממנה יצא לחם" אחר העבודה בחרישה וזריעה, ובעבודת העבודה תחילת העבודה היא בחרישה כלומר ע"י "לב נשבר אלוקים לא תבזה" עי"ז תהיה הזריעה והצמיחה (ולכן מביא פירוש הבעש"ט "כי תהיו אתם לי ארץ חפץ" שבנ"י הם כמו יהלומים באדמה שיש צורך לחפשם בחפירה שהחפירה היא כמו עבודת החרישה).

כ"ק אדמו"ר מביא בשיחה שיש סוג נוסף של חרישה אשר בא"י שהיא ארץ קשה ואין יכול לכסות הזריעה בלי חרישה יש אופן נוסף של חרישה **שלאחר** הזריעה.

אך שם הרבי לא מבאר את עניין חרישה בעבודת האדם (וגם עבודת הזריעה במפורש). וקצת קשה מדוע.

[**בחסידות בכלל מוסבר:** ע"פ מה שמצינו במאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ "ושאבתם מים בששון" שם מבאר שעניין החרישה שקודם הזריעה הוא עבודת הלב ועבודת הזריעה היא בתורה ומצוות במשך כל השנה ואומר שעניין החרישה שלאחר הזריעה היא הווידויים שלאחר ר"ה ויוה"כ שע"י חרישה שני' זו כול המצוות עולות למעלה בבחינת צמיחה. (ושם גם מאריך בהשקי' וכו' עיי"ש)

**אך עדיין צריך להבין בכל זאת אמאי לא מזכיר בשיחה זו
עבודת החרישה שלאחר הזריעה כפי שהיא בעבודת האדם
ומדוע לא הזכיר בפירוש עבודת הזריעה.
ואשמח לשמוע דעת המעיינים בהנ"ל.**

תמיהה בלשון "לקבל הגילוי"

הנ"ל

במאמר ד"ה "אני לדודי" ה'תשכ"ו באות ד' אומר כ"ק אדמו"ר כך: "שבכדי לקבל את הגילוי דר"ה ויוה"כ הוא ע"י עבודה נעלית דר"ה ויוה"כ (מובחרים שבעם ויחידי סגולה) ובכדי לקבל הגילוי דאלול צריכה להיות הקבלת פני המלך דבנמשל הוא התעוררות קבלת עול מלכות שמיים. עכ"ל.

וקצת קשה לפרש כאן הלשון "נקבל הגילוי" כפשוטו שהיינו על ידי קבלת עול מלכות שמיים או עבודה נעלית יקבל הגילויים דחודש אלול או הגילויים דר"ה ויוה"כ, ממספר סיבות:

(א) קשה מהנאמר באות ג' במאמר שם מסביר את עניין הגילוי דאלול (שהוא הנתינת כוח לבדו!) ומסביר במשל הוא כעין עצם ההימצאות של המלך בשדה שיש אפשרות עם זה לכאוף לקבל פניו. היינו שהקבלת פניו היא כבר תוצאה של גילוי. ובנמשל יוצא שהקבלת עול מלכות שמיים היא תוצאה מהנתינת כוח די"ג מידות הרחמים ולא תנאי לגילוי. (ב) קשה מהנאמר באמצע אות ג' ששם מבאר שע"י העבודה דחודש אלול מגיע לדרגת "מובחרים שבעם ויחידי סגולה" ולא כמו כאן שאומר שלכדי לקבל צריך את העבודה הנעלית.

ולכן אולי יש לומר שבהבכרח כוונת רבינו כאן באמרו לקבל היינו לנצל שכיצד מתבטאת הארת הגילוי ואיך אפשר לקחת (לנצל) למעשה בפועל ממש? זה באלול על ידי קבלת פני המלך (ובנמשל קבלת עול מלכות שמיים) ובתשרי זה על ידי העבודה הנעלית. וכמובן עצ"ע ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכך.

"יאירו שבעת הנרות"

הת' יהונתן שלמה שיחי' מלכא

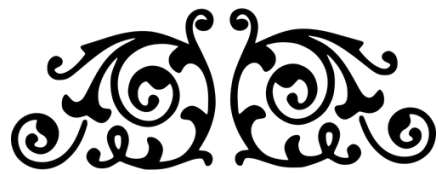
בשיחה בחלק כ"ח¹ פרשת בהעלותך שואל כ"ק אדמו"ר אמאי הציווי של אהרן להדליק את הנרות אל מול הנר המרכזי מופיע דווקא בפרשתנו ולא בפרשת תצווה שם נזכר כבר ציווי זה של הדלקת הנרות?

מבאר הרבי שבפרשת בהעלותך קיים ציווי מיוחד שהוא לכוון את הפתילות דווקא כי הנרות עצמם כבר היו מכוונות אל מור הנר האמצעי.

ועפי"ז מתעוררת שאלה: אמאי כתוב הלשון "יאירו שבעת הנרות" ולא "תאירו" שהרי לכאורה זה ציווי לאהרן. עד כאן משיחתו של כ"ק אדמו"ר.

וקשה: הציווי של אהרן היה לכוון את הפתילות! ואין מקום לשאלה שהרי מה שכתוב יאירו מוסב על הנרות שממילא דולקים ולא על הפתילות.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים והמעיינים בהנ"ל.



שער הלכה ומנהג



סיכום בגדרי אכילת סעודה בערב שבת

הת' מנחם מענדל שיחי' אשכנזי*

יש מנהג הקיים ברבות מישיבות חב"ד לאכול בערב שבת לאחר החזרה ממבצעים סעודה הכוללת צ'ולנט ולחמניות, האם זה מותר ובאיזה אופנים?

האדמו"ר הזקן כותב: ¹ "אסור לקבוע בערב שבת סעודה גדולה של משתה שאינו רגיל בימי החול" ומספר סעיפים ² לאחר מכן כותב "סעודה שרגיל בה בימי החול דהיינו סעודה קטנה שאינה של משתה מן הדין מותר לאכלה בכל היום אפילו סמוך לחשוכה אבל מצווה להימנע מלקובעה מתחילת שעה עשירית ואילך". לכאורה משמע מכאן שאסור לאכול את הטושלנט והלחמניות לאחר שעה עשירית ויתכן שאף קודם כיוון שזה נכנס לגדר סעודה גדולה שאינו רגיל בה בחול וצריך עיון.

לפני זה צריך לעיין בכמה שאלות בלשון רבינו הזקן:

א. האדה"ז כותב "סעודה גדולה של משתה" ואילו הבית יוסף כותב בשולחנו "סעודה ומשתה" וכן משנה רבינו הזקן וכותב "סעודה קטנה שאינה של משתה" לעומת לשון הבית יוסף בשולחנו שכותב "סעודה שרגיל בה בחול" וידוע הכלל שהרבי אמר פעמים רבות שצריך לדייק בלשונו האדה"ז וכל שינוי מלשון הבית יוסף צריך לעמוד עליו, וצריך להבין מה הטעם כאן בשינוי?

ב. מה בכלל אומר הלשון סעודה קטנה וסעודה גדולה? מה הפירוש של המילים? אם סעודה קטנה הכוונה היא לאכילה ללא קביעות סעודה קשה לומר שכן אתה אומר לשון "סעודה" דהיינו שכן יש פה סעודה. ויותר מכך בהמשך הסעיף מדובר על אכילה ושתי' ללא קביעות סעודה כך שוודאי לא מדובר על זה?

איפה הגבול באמת בין סעודה קטנה לגדולה? איך אדם יכול לדעת?

ג. מה פירוש לשון האדמו"ר הזקן "להימנע מלקובעה" האי לכאורה היה צריך לומר "להימנע מלאוכלה" ואי אפשר לומר שהאדה"ז רצה לומר שדווקא אתה קובע אתה אסור ואם רק אוכל אז מותר כי בהמשך הסעיף מדובר על אכילה ללא לקביעות סעודה?

* מתוך דברים שנאמרו בכינוס תורה אסרו חג השבועות ה'תשפ"ו

1 — שו"ע רבינו הזקן סימן רמ"ט סעיף ה'

2 — סימן רמ"ט סעיף ט'.

אולי יש לבאר שבהנוגע ללשון סעודה קטנה וסעודה גדולה מצינו עוד מקום שנאמר הלשון הזאת, גבי מה מותר בזמן המנחה לעשות ומה מותר וכך כותב רבינו הזקן³ "לא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא לכול אפילו סעודה קטנה" והמשנה ברורה אומר "סעודה קטנה היינו סעודת כל אדם סעודה גדולה היינו סעודת אירוסין ומילה וכדומה". ומשמע כשכאדמו"ר הזקן אומר סעודה קטנה כוונתו לסעודה גדולה וסעודה גדולה כוונתו לשמחה מיוחדת.

אך קשה על זה שכן לא מובן על פי זה ההבדל שבגללו שינה האדמו"ר הזקן ל"סעודה גדולה של משתה" מ"סעודה ומשתה" ו"מסעודה שרגיל בה בחול" ל"סעודה קטנה שאינה של משתה".

אלא כנראה שהשינוי הוא: שכוונתו בסעודה קטנה—היא שלאחר שעה עשירית מותר דווקא סעודה קטנה ולא סעודה רגילה שרגיל בה בחול.

ואפשר לומר עוד: שמאותו הסימן ניתן להרוויח תירוץ לשאלה השלישית שהדיוק בלקובעה הוא—שלאכול לאחר שעה עשירית באמת יהיה מותר אם התחיל קודם וכל מה שנאסר זה לקבוע וליטול יידיים מיד לאחר השעה עשירית.

ונראה לבאר גם שאלה הב': גבי ערב פסח נאמר שנאסר לאכול פת משעה עשירית ואילך "כדי שיאכל המצה בערב לתיאבון" ושם נאמר שלאחר שעה עשירית מותר לאכול "מעט פירות או מעט ירקות בין חייך בין מבושלין או מעט תבשיל העשוי מחמשה מינים שנתבשלו במי פירות או מעט בשר ודגים וגניבה וביצים וכן כל שאר המינים שלא אסרו אלא פת בלבד שסועדת את הלב.. ומכל מקום לא התירו משאר המינים אלא מעט אבל לא ימלא כריסו מהם".

רואים שקודם שעה העשירית⁴ מותר המוציא ולאחר שעה העשירית אסור, אבל מאיפה יודעים שזה אותו הדבר? האדה"ז מקיש בעצמו ככה "קודם שעה עשירית מותר לאכול פת על דרך שנתבאר בסימן רמ"ט—דיני איסור אכילת בערב שבת". וזה שבסימן רמ"ט סעיף ט' "אבל לאכול ולשתות בלקבעות סעודה אינו נמנע בערב שבת ויום טוב משחשיכה חוץ מערב פסח" על זה מסבירים במראי מקומות וציונים שבערב פסח אסור לאכול פת מזונות של מצה עשירה אך בכל שאר המינים מותר, דהיינו ששווה בין ערב פסח לערב שבת ברוב הדברים.

ונראה שדעת רבינו הזקן ברורה: מותר לאכול המוציא קודם שעה עשירית. ואם נטל קודם והגיעה שעה עשירית—יכול להמשיך לאכול שכן אומר רבינו הזקן "לקובעה", לאחר שעה עשירית מותר לאכול ורק בכמות קטנה ובלי המוציא.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכך.

3—סימן רל"ב

4—בתקופה בה נחקרו הדברים זמן השעה עשירית היה בערך בשעה 17:15—17:20 אחר הצהריים.

הקשר בין מנעלים לתפילין.

הת' שניאור זלמן שיחי' לוגאסי

בשו"ע הרב¹ אומר האדה"ז שצריך לקשור את הנעל שמאל לפני קשירת ימין שכן בקשירה — כמו בתפילין שקושרים ביד שמאל כך כל דבר שבקשירה צריך לקשור ביד שמאל ולומדים זאת דווקא בנעילה.

ולכאורה קצת קשה בכלל קיימת ההשוואה הזאת בין תפילין למנעלים? אולי היה אפשר להשוות לדבר אחר שבו קיימת קשירה ולא למנעלים שעל הרגל?

והיה אפשר לבאר שפשוט זה הדבר שהכי קיימת בו קשירה זה במנעלים שקיימים בה שרוכים, אבל עדיין קשיא ההשוואה דווקא לנעל — דבר שהוא מאוד פחות?

ואולי יש לומר ע"פ מה שמצינו במסכת סוטה² שם אומרת הגמרא "דרש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו בניו לב' מצוות — חוט של תכלת ורוצה של תפילין".

דהיינו שבזכות דברי אברהם שלא יקח מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לרצועה של תפילין.

ורש"י על אתר מסביר שמצוות תפילין זה השרוך³.

וזה הסיבה שמשווה לנעלים כי הקשר בין שרוכים לתפילין הוא מהותי יותר מאשר קשר השוואתי פשוט וכן מצינו גם בתורת הסוד שמדובר על הקשר בין נעלים לתפילין.⁴ ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

1 — אורח חיים סימן ב' סעיף ד'.

2 — דף י"ז עמוד א'.

3 — ד"ה חוט של תכלת.

4 — עיין בתורת מנחם תשמ"ב חלק א' עמ' 304.

פלפול בנוגע לאמירת לשם יחוד

הת' אברהם בנימין שיחי' לודמיר

בחלק מקהילות ישראל נהוג לומר לפני עשיית מצווה "לשם יחוד" כדי לכוון במצווה את הכוונה הראוי' למצווה זו.

הנודע ביהודה כותב בספרו שבדורות הראשונים כל מי שעשה מצוות היה עמל ויגע לכוון כמו שצריך גם בלי לומר ה"לשם יחוד" - ושאין לכך שום מקור

ועוד הוא אומר במ"א שאסור להיכנס בנסתרות האלה ואפשרה שיטעה בכוונה יכוון ההיפך ולכן אין לומר זאת.

החוק יעקב בפירושו על שו"ע המחבר מתנגד לאמירת "לשם יחוד" שהם עניינים נסתרים ואנשים אפי' לא מבינים מה הם אומרים, וגדולי ישראל בכל הדורות לא נהגו כן.

השב שמעתתא בהקדמה לספרו פסק שצריך לומר.

בתשובה מאהבה כותב שלא צריך לומר אבל אם נמצא במקום שנוהגים לומר - לא יפרוש מן הציבור ויאמר גם כן

בשו"ת ר' חיים מטשערנאוויטש כותב שצריך לומר - ומתפלא על הנודע ביהודה שהתנגד לכך, ואמר שכנראה כתב זאת בגלל שהיה מתנגד ולא עשה זאת אלא כדי לקנטר, שהרי כל הפוסקים - ראוא"ח, הדה"ג, הרי"ף, הרא"ש, הטור והשו"ע כולם פסקו שצריך כוונה למצוות, וכן בהלכות ר"ה כתוב שאם תקע ולא כיוון - לא יצא.

וברא"ש כתב שהכוונה מעכבת אפי' במקרה של טירחא דציבורא!

וכן ברי"ף פסק שצריך לכוון

ובטור כתב שצריך לכוון אבל אם לא כיוון לא יצא ובהלכות גדולות וברא"ש כתבו שצריך

ובשו"ע כתב די"א שלא צריך וי"א שצריך והלכה כמותם.

ובראשית חכמה כתב שצריך לומר ואפי' מנהג הקדמונים לומר ככתוב בזוהר הקדוש.

וממשיך ר' חיים מטשערנאוויטש שאפי' שידינו אינה משגת בכוונות עליונות צריך אפי' הכי פשוט לכוון.

וממשיך לפרט ומסיים: "לשם יחוד קוב"ה משוך חסדך ליודעך וצדקתך לישרי לב".

פלפול בהגוגע למקור המחמירים של איסור

גזיזת ציפורניים ביום ה'

הנ"ל

איתא בשו"ע המחבר סימן ר"ס ס"א אורח חיים דיני הכנסת שבת שמצווה לגזוז הצפרניים בערב שבת ויו"ט.

ואמר הטורי זהב שנוהגים המחמירים שלא לגזוז הצפרניים ביום ה' מפני שגדלין בשבת (ביום השלישי לגזיזתם) וגם בשו"ע רבינו הזקן סעיף ב' (ולא כהמחבר ששם זאת בסעיף א' ויש לעיין בהבדלים ביניהם) כותב כך.

על זה אומר המגן אברהם שאין נוטלים הצפרניים והשערות ביום ה' וטעם טוב בדבר.

וכותב המט"מ בשמיה דספר הגן שלא ליטול הצפרניים ביום ה' מפני שגדלין בשבת (והמחצית השקל מקשה על המג"א דאיתא בתענית דף ט"ו עמוד ב' דאנשי מעמד הסתפרו ביום ה' וסתירה למגן אברהם, ולא כאן המקום לפרט וצ"ע ואשמח לשמוע דעת המעיינים בהנ"ל).

ובמשנ"ב כתוב משום שזה כבוד השבת. (ואיתא בשערי תשובה מחזיק ברכה בשם מגיד מישרי דאיתא שם דכתיב בשער הכוונות למורנו הרב חיים ויטאל ז"ל דהאריז"ל היה גוזז ציפורניים ביום ו' למרות צוואת ר"י החסיד שלא לגזוז היידיים והרגליים באותו יום וצ"ע גדול מה הטעם שלו).

ונראה לי שהסיבה והבעי' של איסור זה הוא בגלל שמצד השבת דהצפרניים מהם נכנס הסטרא אחרא אל הגוף (מגיד מישרים, לב"י ויגש).

וא' מענייניה של השבת "דאתפרשאת מסטרא אחרא" כמש"כ בתפילת כגוונא של מעריב בליל שבת.

מצד יום ה' דיום ה' הוא עניין הדין והצפרניים הם גם דינים ולא רוצים להתעסק איתם ביום זה.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בהנ"ל.

ביאור בדיני ברכה על דבר שאיננו לפניך

הת' לוי יצחק שיחי' ליפסקר (ש"ג)

הת' אליאב אמנון שיחי' מיר (ש"א)

בשו"ע אדה"ז¹ אומר רבינו הזקן שאדם שבירך והמאכל לא היה בפניו בשעת הברכה, אם הייתה בדעתו שיביאו מאכל זה לפניו ועל דעת זה ברך שיגיע המאכל—הוא לא צריך לחזור ולברך שוב על המאכל היות וזה היה בדעתו.

אך בסידור² כותב רבינו הזקן חזר בו וכתב שיברך אף שבדעתו שיביאו לפניו, אך בהמשך אותו מקום בסידור³ פוסק רבינו הזקן שאדם שעומד ליד נחל מים יכול בעומדו לברך ליד הנהר לברך על המים הזורמים ולאחמ"כ לשתות מהם אע"פ שהמים שבירך עליהם עברו והגיעו מים חדשים, מכיוון שידע כשבירך שהמים שלפניו ימשיכו לזרום ובירך על דעת זה שישתה מהמים שהגיעו לאחר שעת הברכה.

וצריך להבין א) הסברה שבסידור חוזר בו ואומר שבכ"ז צריך לברך בניגוד לדבריו בשולחן ערוך שלא צריך לחזור ולברך. (ב) בסידור גופא קשיא החילוק בין דבר מאכל שאע"פ שזה בדעתו צריך לחזור ובנוגע לנחל שכיוון שבדעתו שיגיעו ובכ"ז לא צריך לחזור ולברך שוב על המים שיגיעו לאחר מכן.

ונראה לנו לומר בדרך אפשר: במאכל הואיל ויכולה להיות תקלה בדעתו שהרי לאו דווקא שבאמת אותו המאכל יגיע (שיכולות להיווצר תקלות הן מצידו והן מצד הנותן), אך במים מכיוון שזהו טבע העולם שאיננו נפסק⁴ וודאי שלא יצטרך לברך שוב.

וזוהי בעצם סברת הסידור—כל דבר שאין וודאות מוחלטת של
מאה אחוז שיגיע אין זה נחשב ממש שראה בדעתו שיגיע.
אך בשו"ע פוסק רבינו הזקן שספק ברכות להקל ולא יצטרך לברך
שוב.

ויש לעוד להאריך בכך ויש מזה נפק"מ רבות לדינא.
ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

1—סימן רע"א.

2—סדר ברכות הנהנין פרק ט' הלכה ד'.

3—פרק ט' הלכה ט'.

4—ואם יוקשה לך בהנוגע לנהרות המכזבין — לכאורה בוודאי
ובוודאי הם לא מפסיקים פתאום בלי שום התראה מראש וכשמברך
על המים ושוהה שיעור זמן מסויים אין כמעט הסתברות שיבואו
ויכזבו מעת ברכתו על המים הראשונים עד לשתיית המים
החדשים.

עיון בגדר הנחת תפילין במדבר

הת' מנחם מענדל שיחי' הלוי קפלן

בהערה זו אני בא וחוקר מספר שאלות שהיה לי קשה:

האם הניחו תפילין במדבר? אם כן, איזה תפילין? כמו שאנחנו

מניחים היום? ומצוות מזוזה קיימו במדבר?

א.

בפרשת ואתחנן עקב כתוב לראשונה בתורה פ' "שמע ישראל" "והי' אם שמוע" והנה רש"י בפירושו על "לטטפת" מפרש פירושו שכבר למד הבן חמש למקרא לפני יותר משלשה חומשים בחומש שמות בפ' בא ש-"טט" בלשון כתפי פירושו שתים, ו"פת" בלשון אפריקי פירושו שתים. וכאן מדייק הרבי דיוק נפלא בדברי רש"י שישנו שינוי בין הפירושים כדלקמן. דהנה בפרשת ואתחנן רש"י מפרש טטפת ע"ש מנין פרשיותיהם. ובפ' בא הוא מפרש טטפת ע"ש ארבעה בתים. הרבי מצביע על כמה שינויים בפירושו של רש"י:

(א) שבנוגע לפירוש המילה "טטפת" מפרש רש"י "על שם "מניין" פרשיותיהם" בואתחנן - ובפרשת בא הוא מפרש "ועל שם שהם "ארבעה" בתים", (ב) הפירוש בפרשת בא של טטפת הוא על שם שהם ארבעה "בתים" - ובפרשת ואתחנן הפירוש טטפת הם על שם מנין ה"פרשיות", (ג) ובנוסף יש שינוי בלשון הפסוק (בפ' ואתחנן) עצמו גופא: המילה 'טטפות' מוסבת על "בין עיניך" ולא "על ירך" (וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך), אז לכאורה המס' ארבע שנרמז בטטפות (כנ"ל) קשור רק לתש"ר (ולא לתש"י) - וממילא רומז לארבעה בתים שקיימים רק בתפילין של ראש (דבתש"י יש רק בית אחד). - א"כ עולה השאלה בפירושו של רש"י בפ' ואתחנן איך המילה "טטפות" (שמדבר 'על בין עיניך' - תש"ר - כנ"ל) - פירש - "פרשיות" והרי גם בתש"י יש ארבע פרשיות (וגם מפרש ומדייק רש"י "אלו תפילין של ראש")? אלא חייבים לומר שהחידוש בפ' ואתחנן זה בפרשיות עצמם - שלא היו עד שנת הארבעים (כדלקמן).

והנה היסוד להבין את החילוק בין שני הפירושים הוא לפי מה שמדובר בפסוקים לפני כן, דהנה בפ' בא כתוב "והי' לאות על ידכה ולטטפת בין עיניך", "והי'" - לשון יחיד - משמע שמדובר על עניין אחד שצריך "להיות" והוא כמו שכתוב בפסוקים לפני כן וכן בסוף הפסוק הנ"ל - והוא עניין יציאת מצרים. והוא הדבר שצריך להיות לאות על ידכה ולטטפת וכו'.

משא"כ בפרשת ואתחנן - התורה מדברת בלשון רבים "והיו הדברים האלה" "וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת בין עיניך" - משמע שיש עניין אחר בנוסף לעניין יציאת מצרים שצריך להיות בתפילין עניין שיבטא את לשון הרבים וזה "והיו הדברים האלה" שהם הפרשיות שהם "והיו לטטפת בין עיניך" הפרשיות.

והביאור בזה מדויק בלשון רש"י:

בפ' בא (כאשר עדיין לא נאמרה/ נכתבה בתושב"כ פ' ק"ש והי' אם שמוע) כותב רש"י: וְעַל שֵׁם שֶׁהֵם אַרְבָּעָה בְּתִים קְרוּיִן טַטְפַת - כי הפירוש של טטפת (טט - שתיים ופת - שתיים - כנ"ל) הוא דווקא על ארבעה בתיים שהיו בתפילין.

אך כאשר בפרשת ואתחנן נאמרה פ' ק"ש ופ' והי' אם שמוע - מפרש רש"י - "וְעַל שֵׁם מְנִין פְּרָשִׁיּוֹתֵיהֶם נִקְרְאוּ טַטְפוֹת" - מפרש שטטפות שפירושו שתיים ושתיים הם על מניין ארבע פרשיות שיש עכשיו בתפילין.

ולכן עכשיו אפשר להבין כאשר התורה כותבת בפ' ואתחנן בלשון רבים זה מוסב על עניין הפרשיות שבהם מופיעה מצוות תפילין (והן ארבע הפרשיות: קדש, והי' כי יביאך, שמע, והי' אם שמוע). [נהנה בנוסף באם נאמר שב'טטפות' שבפ' בא הכוונה הוא ל-ד' פרשיות - יוצא שעד שנת המ"ם (שרק אז אמר משה את הפרשיות "שמע" "והי' אם שמוע") כל עניין התפילין לא הי' שייך כלל (משום שא"א לקיים המצוה בלעדן משום לא תגרעו) -היפך פשטות הכתובים שבפ' בא - שאת הציווי "והי' לאות על ידכה ולטטפת בין עיניך" יש לקיים מיד!]!

והנה הרבי לומד עוד הוכחה מכך שבפ' ואתחנן מדייק רש"י ואומר "ע"ש מנין פרשיותיהם נקראות" - החידוש בתש"ר על תש"י הוא במנין הפרשיות. דהנה בתש"י חשוב שיופיעו הפרשיות בתורה שעוסקות במצוות תפילין (עניין תפילין) ואין חשיבות למנין (מספר) ארבע [והראי' שעד שנת הארבעים היו בתש"י רק שתי פרשיות בבית אחד (שהעניין הוא "והי'" ל' יחיד - עניין יצי"מ -כנ"ל)].

משא"כ בתש"ר יש חשיבות למספר ארבע - המניין (לכן גם עד שנת הארבעים היו בהם ארבע בתים אפילו שהיו רק שתי פרשיות - ואח"כ היתוסף בהם עניין נוסף - ואז המספר ארבע הפך לדיוק במספר הפרשיות). וכך למסקנא י"ל שכ"ק אדמו"ר לומד בפשיטות שבמדבר עד שנת ה-40 (עד פ' ואתחנן ששם נאמר בל' רבים 'והיו' וקשרתם') שבה נאמרה פ' ק"ש וכו' (כנ"ל) הניחו תש"ר עם ארבעה בתים ושתי פרשיות בתוכן. וכאשר משרע"ה ציווה את בני ישראל בפרשת ואתחנן על ק"ש (ובלשון רבים "והיו" וקשרתם" וכו'), הכוונה היא על עניין הפרשיות (כנ"ל בארוכה) שיש להכניס בתוך התפילין - ואז הניחו תפילין עם ד' פרשיות.

ג.

והנה אותה קושיא יש להקשות גם מהמדרש הידוע אודות מחלוקת קרח על משרע"ה - שאחד מג' דברים בהם חלק על משה הוא החיוב דמזוזה בבית מלא ספרים - והרי הציווי "וכתבתם על מזוזות וגו'" נאמר במשנה תורה בשנת הארבעים. והנה כ"ק אדמו"ר עומד על שאלה זו ושואל - ואיך יתכן שקרח שאל אודות מצות מזוזה שנאמרה ל"ח שנה לאחרי כן? ומזהיר שאין לומר שנצטוו על מזוזה לפני שנת הארבעים ונאמר ונכתב אח"כ שוב במשנה תורה - מצד שיש דינא דגמרא - "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב" - וכל זמן שזה לא נכתב במשנה תורה הרי זה דברים שבע"פ שנכתבו - במזוזה. ומסייג שלא תגיד שדין הגמרא נתחדש לאחר מכן - שהרי בגמרא למדין דין זה ממש"נ בפ' תשא - "כתב לך את הדברים האלה" ובהמשך הפסוק "כי על פי הדברים האלה" - דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב. ואין לומר שאפילו לא קיימו בפועל את מצוות מזוזה עד שנת הארבעים אך מ"מ נצטוו כבר לפני"ז על מנת שיקיימוהו לאח"ז (בשלמא למצוות התלויות בארץ שייך לומר כך - אבל במצוות מזוזה שאין בה הגבלות - אם ה' ציווי לפני כן היו צריכים לקיימה מיד.) וכיוון שלא יכלו לקיימה לפני שנכתבה במשנה תורה - מוכח שלא ה' ציווי על כך לפני"ז. וא"כ הקושיא עומדת על איתנה כיצד שאל קרח אודות מצות מזוזה?

ד.

והנה כ"ק אדמו"ר מביא שחקירה זו מצינו גם בנוגע למצוות תפילין - האם בכלל בהיותם במדבר (קודם שנת הארבעים) קיימו בני מצות תפילין (שבהם ישנם גם פרשיות שמע וה' אם שמוע שנאמרו במשנה תורה)? ישאומרים שבמדבר לא הניחו תפילין (וגם מ"ש בגמרא גבי "ביאה' דכתב רחמנא גבי תפילין" - "עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ" - לדעת ה"א יש לפרש שהכניסה תהי' בזכות מצות תפילין שיקיימו לאחרי כן, שהרי הקב"ה יודע עתידות כו') אבל כ"ק אדמו"ר אומר שנשמט מהם מאמר המדרש באל"י רבה בטעם סמיכות פ' ציצית לפ' מקושש עצים: "אל"ל הקב"ה למשה: משה מפני מה חילל זה שבת.. יום חול תפילין בראשו ותפילין בזרועו - ורואה וחוזר במעשיו, עכשיו שאין לו תפילין, חילל זה את השבת, באותה שעה אמר הקב"ה למשה: משה, צא וברר להם לישראל.. מצוות ציצית וכו'. - מזה מוכח שגם במדבר הניחו תפילין. ובשו"ת בשמים ראש כסא דהרסנא לומד בתחילה בפשיטות שבתפילין שבימי משה עד שנת הארבעים "בודאי לא הניחו כי אם שתי פרשיות" (שהרי החיוב ד-ד' פרשיות שלמדים מטוטפות נאמר במשנה תורה) ומסיים שקשה בעיניו לומר שלא היו אלא שתי פרשיות. ודוחק לומר. ונשאר בצ"ע.

ובחידושי הרשב"א למנחות נאמר שפ' "שמע" "והי' אם שמוע" נאמרו בפסח מצרים
אעפ"י שנכתבה במשנה תורה ומוכיח - "שהרי "קדש" "והי' כי יביאך" נאמרו בשעת
יציאת מצרים ושמה כתוב "והי' לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך" - אלמא הזהיר אז
הקב"ה על התפילין - והתפילין נעשים מארבע פרשיות הללו, א"כ הי' צריך שנאמרו אז
בשעת יצי"מ". (אלא ש-"שמע" ו"והי' אם שמוע" נכתבו לאח"ז במשנה תורה). ומוסיף
הרבי ומתרץ את הקושיות הנ"ל - וכדי שלא יוקשה מהא ד"דברים שבעל פה אי אתה
רשאי לאומרן בכתב" (כנ"ל) - יש לתרץ אליבא דמ"ד "תורה חתומה ניתנה", והיינו -
שנתינת התורה בכתב היתה רק בשנת הארבעים - שאז נחתמה התורה ונמצא שקודם לכן
(לשנת הארבעים) לא הי' כל הגדר בכלל של דברים שבכתב ודברים שבע"פ - ולכן
באמת היו דברים שבעל פה וגם כתבו אותם. ועפ"ז מתורץ גם בנוגע למזוזה - שהציווי
נאמר כבר לפני"ז ובמשנה תורה נאמר עוד הפעם - כך שלמסקנא גם קודם שנת
הארבעים קיימו מצוות מזוזה בפועל ממש. והנה עוד י"ל שלומדים מהחקירה של הרבי
שגם תפילין קיימו קודם שנת הארבעים שנה ועם (כולל) פרשיות ק"ש והי' אם שמוע
שאע"פ שהיו דברים שבע"פ - גם כתבו אותם (כנ"ל באריכות).

ה.

והנה לפ"ז משמע בפשטות שישנה סתירה בין שני הביאורים / חקירות, שלפי ההסבר
הראשון משמע בפשיטות שעד שנת הארבעים הניחו תפילין ב-ד' בתים שבתוכם ב'
פרשיות ("קדש" ו"היה כי יביאך") ובחקירה אודות מזוזה ששאל קורח אודות החיוב
שלה משמע בפשטות שכבר נצטוו ונאמר פ' ק"ש והי' אם שמוע (וגם נכתבו למזוזה/
תפילין) ולכן התפילין היו עם ד' בתים ובתוכם ד' פרשיות. ויש לומר בדרך האפשר
שהפירוש הראשון, כמו שמובא בגוף השיחה (ובהערותי') שהרבי מדגיש שהביאור הוא
על דרך הפשט, ובמילים אחרות - זה ביאור לפי שיטת רש"י שמפרש פשוטו של מקרא.
והביאור אודות שאלת קרח במדרש האם בית מלא ספרים חייב במזוזה הרבי לומד
ומסביר לפי דעת הרשב"א (וכנ"ל בארוכה). ואלו ואלו דא"ח.

מנהג רבינו שלא לכרוע

הת' רפאל עמוס שיחי' קרניאל

כ"ק אדמו"ר נהג שלא לכרוע באמירת "ואנחנו כורעים ומשתחוים" שבתפילת 'עלינו לשבח', וכן תנועת ראש לא ניכרת¹ (יש המשערים שזה קשור לרקיקה).

ויש לבאר את מנהג רבנו שלא לכרוע, למרות הוראת השו"ע בזה שכן צריך לכרוע, ע"פ מה משצינו בשו"ע במ"א²: "זקן וחולה שאינו יכול להשחות עד שיתפקקו, כיוון שהרכין ראשו יצא, מאחר שניכר שחפץ לכרוע אלא שמצטער", דהיינו שעצם עניין של צער יכול לשמש כסיבה לא לכרוע³, אולי זה היה סיבתו של רבינו שלא כרע, כיוון שהיה לו צער מכריעה הקשורה לרקיקה.

וכן יש ללמוד למנהג החסידים הצועדים בעקבות רבם⁴, שזה שכורעים ולא נוהגים כרבם גורם להם לצער, הרי שע"פ הלכה, הם פטורים מכריעה ודיים בהרכנת הראש בלבד. וק"ל.

1 — כמבואר בחסידות שעיקר ההשתחוואה זה תנועת הראש.

2 — סימן קי"ג סעיף ו'.

3 — ועד כדי כך שמצינו בכ"ק אדמו"ר הרש"ב שבמקום לכרוע בקידוש לבנה היה זוקף מלוא קומתו בשביל שלא יראה ככורע ללבנה.

4 — ע"ד מה שמצינו בביאורו של כ"ק אדמו"ר במנהג החסידים שלא לישון בסוכה.

במנהג קריאת היום יום*

הנ"ל

בשנת תש"ג יצא הרבי בתקנת היום יום, ומאז ועד היום נהגו אנ"ש לקרוא את היום יום מידי יום ביומו.

לגבי זמן הקריאה מצינו מנהגים שונים ובראשם כפי שרואים ברבים מבתי הכנסת של אנ"ש לקרוא את היום יום מיד אחרי תפילת שחרית, והסיבה בפשטות היא כדי להצמיד לימוד לתפילה.

אך מצינו ראיות רבות שמהם משמע שצריך לקרוא את היום יום לפני תפילת שחרית כמו לדוגמא ביום יום של חג השבועות שבו נכתב "בקריאת עשרת הדיברות עומדים ופניהם אל הספר תורה", דהיינו שבשביל לדעת כיצד לנהוג בקריאת התורה עליך לקרוא את יום יום לפניו¹.

אך גם על זה יש להקשות שהרי מהיום יום הראשון של השנה—י"ט כסליו "אין השליח ציבור מתעטף בטלית במעריב לא בשבת לא ביו"ט ולא בראש השנה" ובדרך הצחות יש לומר איך ידע השליח ציבור שלא להתעטף בליל ר"ה לחסידות, יום טוב י"ט כסלו אם לא יקרא זאת?

ולכן יש המיישבים שצריך לקרוא את היום יום לפני מעריב.

אך גם עליהם קיימת פירכא שכן מצינו שכתוב ביום יום של ספירת העומר את הספירה באותיות וקשה לומר שהרבי התכוון שנקרא הספירה באותיות שיש בזה בעי' וכמובן שלא לדלג על הספירה שבוודאי שהתכוון הרבי שנקרא את מה שנכתב ככל דבר שבלימוד התורה—בדיבור.

ויש עוד הרבה מה לעיין בזה ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכך.

***מתוך דברים שנאמרו בכינוס תורה אסרו חג השבועות ה'תשפ"ו**

1 — מפי השמועה אומרים שהשליח הידוע ר' שמואל אזימוב אמר שצריך לקרוא את היום יום לפני התפילה.

לזכות

התמימים דשיעור ג' ה'תשפ"ו

נתן אשכנזי

יוסף יצחק איידלמן
מאיר שלום בליז'נסקי
ישראל שם טוב גוג'

מנחם מענדל הלוי הורוויץ

שניאור זלמן ויגל
שמואל דוד טויסטר
לוי יצחק הלוי ירס

מנחם מענדל הכהן כהן

שמעון הכהן כהן

שניאור דניאל הכהן כהן

שילה ליאוצי

לוי יצחק ליפסקר
אדיר מנשה מיר
שאול גיימרק

שניאור זלמן הלוי סגל

דב הכהן סוסובר

מנחם מענדל פלס

מנחם מענדל פטרבורסקי

שלמה קובקס

בן ציון קוזלובסקי

יוסף יצחק קסוטו

רפאל עמוס קרניאל
שמואל אברהם שוחט

לעילוי נשמת

הרב בן ציון בן הרב אריה זאב ליפסקר

גלב"ע ה' בתשרי ה'תש"ע

מרת שרה גיטל בת הרב מאיר יעקב

ליפסקר

גלב"ע כ"ד בטבת ה'תשפ"ה

הרב רפאל עמוס בן הרב אהרן קרניאל

גלב"ע י"ז בטבת ה'תשס"ח

מרת הענא פריווע בת הרב ניסן יונה

קרניאל

גלב"ע כ"ד בטבת ה'תשפ"ד

לעילוי נשמות

הרה"ח ר' אברהם בנימין בן הרב
זאב דוב לודמיר ע"ה

הרה"ח ר' יעקב בן הרה"ח ר'
חנוך העניך רבינוביץ ע"ה

הרה"ח שמואל ב"ר ר' אהרן
פילמר ע"ה

גדפס

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ולע"נ

הרבנית הצדקנית מרת חי'

מושקא נ"ע