

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



לד לד
גליון ד (קז)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אתלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושתיים לבריאה

שנת השמונים להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ג (גליון) תשובה של יום הכיפורים

נ ג ל ה

ג בענין לפני עור לא תתן מכשול

ד שאסור לאדם להחזיר את ידו אם הוציאו בשבת

ז כי קאי רב בהאי מסכת לא תשילי' במסכת אחריני

ח בענין עקירה והנחה

ט בענין הבנת דבר מתך דבר

ט שהתיבה היתה משוקעת במים י"א אמה

ח ט י ד ו ת

י שכל צדיק יש לו תריץ רוחין

י שעבודת האדם צריך להיות עפ"י שכל

י אם יש כוונה בעצמות

ש י ח ו ת

יא ההכרח בלימוד החסידות

יא מה שהזכיר כ"ק אד"ש בענין א גישמאקער מאמר

יב שיטת הרמב"ם בשמחה דחג הסוכות

יד מצות תשובה שייכת גם לצדיקים

יד בענין יהיה רצון שאומרים אחרי הנשיאים (גליון)

ש ו נ ו ת

טו לתולדות משפחת בית הרב

טז הערות להיום יום

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בגליון ק"ו על המבו' בלקו"ש ח"ד ע' 1152 שביזה"כ ישנו הענין העצמי שבן, וענין התשובה שבו, שהוא א' מעשי"ת, והמצוה שבו, מצות התענית. והמצוה לעשות בו תשובה ולהתודות, ושם בהערה 14 מציין על הענין השלישי לדברי הרמב"ם בה' תשובה פ"ב, ה"ז: חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביה"כ.

ושם בהערה מציין שלכאור' ה"י צריך הרמב"ם להביא זה בה' שביחת עשור עיי"ש הביאור.

וע"ז מקשה י.ל.ג. שמאחר שמצוה לעשות תשובה ולהתודות לכן מקומו בה' תשובה (כ"נ הקושיא מתוכן דבריו) ועוד מקשה שהציין ה"י צ"ל על ענין השני (ענין התשובה שבו) ולא על ענין השלישי, עיי"ש.

והנה בענין הא' שהקשה - הרי בהערה אינו מקשה כי אין לזה שייכות כלל לה' תשובה, כי בודאי יש לזה שייכות מאחר שזהו המצוה לעשות תשובה ביהכ"פ, אבל הקושיא היא שה"י צ"ל נכתב בה' יוהכ"פ ז.א. שיש לזה יותר שייכות לה' יוהכ"פ,

ואפשר יכולים להטעים זה כי באמת מצד מצות התשובה הרי תיכף שעשה תשובה נמחל לו, וכבר יצא מצות התשובה מן התורה וכמו שמביא ראי' באגה"ת מה' עדיות, וא"כ מה שצריך לעשות תשובה ביוהכ"פ ה"ז הלכה ששייכות לה' יוהכ"פ ולא לה' תשובה.

אבל כנ"ל אין הפי' שאין לזה שייכות כלל לה' תשובה כי ה"ז מצוה בתשובה, והקושיא השני איני מבין כלל, כי הלא הענין ה'ב' המבו' בהשיחה זהו ענין התשובה מצד זה שהוא א' מעשי"ת, משא"כ מה שמבו' בהרמב"ם שמצוה לעשות תשובה ביוהכ"פ ה"ז מצוה השייכות ליוהכ"פ בפרט, וא"כ זה שייך לענין השלישי שזהו המצוה שבו שמצוה לעשות בו תשובה.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

נ ג ל ה

ב. בגמ' שבת ג, א. תוד"ה בבא דרישא פטור ומותר. וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול וכו' וי"ל דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפי' מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעה"ב. ע"כ, ובתוס' ישנים (על הגליון) תירצו א"נ י"ל דמכל מקום לאיסור שבת פטור ומותר. עכ"ל, ועד"ז כתבו הרא"ש והר"ן עיי"ש בדבריהם.

ויל"ע בדברי התוס' (ראה ס' "שבת של מי" על התוס') למה

להו לדחוק דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי וכו' (ועפי"ז צריכינן לדחוק ולפרש מש"כ "העני חייב" - לסימנא בעלמא אם הני ישראל הני חייב) - הרי "אפי" בתרוויהו ישראלים מתוקמא מתני" ו"עיקר הקושיא ליחא" (ל"הר"ן), כי "לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת" (לשוך הרא"ש) - ובנוגע לאיסור שבת - פטור ומותר כמו שתירצו ראשונים הנ"ל, וצ"ב מאי סברת מחלוקתם ובמאי פליגי

ונראה לבאר בזה עפ"י החקירה המובאת כמ"פ בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א (ראה חידושים וביאורים בש"ס סימן לב ס"ד ובהערה 26 וש"נ. ובנספחים לשם) בגדר האיסור ד"לפני עור לא תתן מכשול" אם הוא אסור כללי ז.א. שבכל איסור שמכשיל את חברו, הוא עובר על אותו הלאו - לפני עור לא תתן מכשול. או שהוא פרט בהאיסור שבו הוא מכשיל את חברו, ובמילא עבר על האיסור הפרטי בו הכשיל חברו.

וי"ל דבזה תלוי מחלוקת הנ"ל דהתוס' ושאר הראשונים, דשיטת הראשונים הוא דגדר לפני"ע הוא איסור כללי, ולא פרט בהאיסור (בנדו"ד - שבת) שמכשיל את חברו, ובמילא שפיר מתרצי שבנוגע לאיסור שבת פטור ומותר, משא"כ התוס' ס"ל דגדר לפני"ע הוא איסור פרטי, דהיינו פרט מהאיסור בו הכשיל את חברו, ובנדו"ד יש לו לחלק באיסור שבת. ע"כ אין יכולים לתרץ כשאר הראשונים ומוכרחים לדחוק ולתרץ דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי וכו', וז"ל.

ועפי"ז אפשר לתרץ מה שהקשו על התוס' (ראה שפת אמת) דכיון דמתני' מיירי בשוגג לא שייך לומר שעושה איסור לפני עור בשוגג דכל היכא שלא רצה בכוונה להכשיל חברו ליכא שום איסור?

אולם עפ"י הנ"ל דשיטת התוס' שיש בזה גם איסור שבת, י"ל דגם אי מיירי בשוגג אעפי"כ ישנו האיסור, ודו"ק*.

ישראל שמעון קלמנסון
- ישיבה גדולה ניו הייזון -

ג. שבת ג' ע"ב מקשה המהרש"א לדברי הר"ן שהתוס' אינן מחלקין בין מזיד דרדיי' למזיד דהוצאה קשה דמה"ט דאסור להחזיר ידו משחשיכה משום דהוי כחוכא ואטלולא להתיר משחשיכה ולאסור מבעו"י מה"ט גופא תאסר רדיית הפת משחשיכה כו', ומתרץ שיש טעם להפרש שבניהם.

וקשה א. הלא הר"ן מתיר גם בהוצאה משחשיכה עם היות שאוסר בהוציא מבעו"י ואין הפרש בין מזיד דהוצאה למזיד דרדיי'. ומה מקשה המהרש"א.

(* וראה בהערות וביאורים פ' בא תשמ"א (ע"ד) סי' ב' שכבר כתבו עד"ז.

ב. וכמו"כ קשה מה שפי' המהרש"א שהתוס' מקשים גם אשנויא בתרא דנפשוט בעי' דרב ביבי, וע"ז מתרץ התוס' שיש הפרש בין הוצאה לרדיי'; הרי הר"ן סובר שאין הפרש בין הוצאה ורדיי' כנ"ל, ומה מקשה התוס', וכיון שהתוס' מקשים ומתרצים שיש הפרש, א"כ הרי התוס' אין סוברים כהר"ן בשם התוס', רק שהתוס' אין סוברים ג"כ כרש"י. בטעם ההפרש שביניהם. כי טעמו של התוס' בטעם ההפרש שביניהם הוא מבואר בתירוצו של התוס' כיון שהאיסור לגבי הוצאה משתחשך. הוא משום חוכא ואטלולא. ואין זה שייך ברדיי'.

ג. אולם לפי מה שכותב התוס' שיש הפרש ביניהם. וע"ז מקשה המהרש"א דטעמא דחוכא ואטלולא שייך גם ברדיי', קשה הלא קודם תירוץ התוספות הי' ניהא לך שיש הפרש ביניהם ורק בהוצאה שייך הענין דחוכא ואטלולא ולא ברדיי'. ומדוע בתירוץ התוספות מתחדש לנו הקושיא הזאת.

וכמו שמקודם תירוץ התוספות הי' ניהא לך, כנראה משום שבהוצאה קנסא הוא (מה שלא יכניס ידו), ובהוציא משתחשך שעשה איסור שייך יותר לקנוס, ובה יש חוכא ואטלולא אם נאסור בהוציא מבעו"י ונתיר בהוציא משחשיכה, אולם רדיי' אין זה קנסא, רק חכמה דדמי מדרבנן למלאכה. אין בזה חוכא ואטלולא באם נאסור מבעו"י ונתיר משתחשך משום שלא יבא לידי איסור חיוב חטאת, כמו"כ נימא לתירוץ התוס'.

ואם נימא שקושיית המהרש"א הוא לא לשנויא בתרא רק לשנויא קמא ולגירסא הראשונה דתוד"ה מי קנסוה דהגירסא היא מי אסרוה, ולא מצד קנסא, וסובר המהרש"א דדמי לרדיי'; א"כ חל הקושיא על קושיית התוס' שאומר אי מבעו"י לא התירו כ"ש משחשיכה, ומאי כ"ש הוא, כיון דקיימינן לשנויא קמא ולהגירסא "מי אסרוה" ואין זה חוכא ואטלולא. ואם נפרש התוספות דקאי לגירסא ביניהם גם להגירסא ד"מי אסרוה" וכמו שמחלק המהרש"א בתירוצו, מ"מ תירוץ התוס' מובן אם יש קושיא מזה שבהוצאה אמרינן כיון דאסור מבעו"י אסור. גם משתחשך, ואין זה דומה לרדיי' דהגם דאסור מבעו"י ומ"מ מיבעי לך במשתחשך, (היינו שאין זה דומה לגבי ענין דחוכא ואטלולא שברדיי' אין חוכא ואטלולא, וע"כ הגם דיש איסור לרדות ומ"מ מבצי לך בהדיק פת בתנור משתחשך, אולם בהוצאה גם לגירסא דאסרוה יש חוכא ואטלולא ואם מותר בהוציא מבעו"י, בודאי שיותר בהוציא משתחשך) רק דמ"מ כיון דאסור משתחשך הרי לא התירו בכדי שלא יבא לידי חיוב חטאת, כמו"כ נפשוט ברדיי' דלא התירו, ע"ז מתרץ התוס' דאין לפשוט, דאולי אין הטעם משום דלא התירו בכדי שלא יבא לידי חיוב חטאת, רק לא התירו משום חוכא ואטלולא, אמנם במקום שאין חוכא ואטלולא. התירו בכדי שלא יבא לידי חיוב חטאת, הרי אם יש קושיא הרי התירוץ מובן, רק שאין מובן איזה קושיא יש, להגירסא דאסרוה, שאפשר לומר דרק מבעו"י

אסרוה ולא משתחשך, כי להגירסא דאסרוה אין זה חוכא ואטלולא, והמרש"א רוצה לפרש התוס' גם להגירסא דאסרוה, הרי היא צריך לפרש אין אפשר לפרש התוס' להגירסא דאסרוה, איזה הוכחה יש

שכיון שאסור מבעו"י שאסור נמי משתחשך, כיון דדמי לרד"י וברד"י אין חוכא ואטלולא, מדוע בזה נימא שיש חוכא ואטלולא, אמנם המהרש"א מקשה אתירוף התוס' ולא על קושית התוס'; וקשה מה מקשה על תירוץ התוס'.

ואם נאמר שהמהרש"א סובר שעם היות שיש הפרש בין הוצאה לרד"י לגבי ענין דחוכא ואטלולא זהו דוקא אם נימא דבהוצאה נאמר שאם מותר משתחשך אי אפשר לאסור מבעו"י משום חוכא ואטלולא, אולם ברד"י אפילו אם נחיר משתחשך מ"מ אפשר לאסור מבעו"י ולא אמרינן בזה דהוי חוכא ואטלולא, אמנם אי אמרינן בהוצאה שאם אסור מבעו"י אסרינן משום חוכא ואטלולא גם משתחשך הגם דלולא זאת היינו מתירין משתחשך בשביל שלא לבא לידי איסור חיוב הטאת, בזה דמי לכאו רד"י להוצאה וגם ברד"י יש חוכא ואטלולא וצריכים לאסור משתחשך משום חוכא ואטלולא עם היות שלולא חוכא ואטלולא מותר בכדי שלא לבא לידי חיוב הטאת, ולכ מקודם היתה מובנת הסוגיא ורק לחידושו של התוס' בתירוץ זה שענין של חוכא ואטלולא אין זה רק להתיר במקום שיש לאסור, אלא שמשו"ז אוסרים במקום שיש להתיר א"כ מה יש בין הוצאה לרד"י וע"ז מתרץ המהרש"א, בטעם ההפרש שביניהם.

אין מובן איזה הפרש יש בין להתיר מזום חוכא ואטלולא ובין לאסור משום חוכא ואטלולא שבלהתיר מובן שיש הפרש בין הוצאה לרד"י; ובלאסור צריכים לחפש טעם להפרש שביניהם.

ד. אמנם המהרש"א מקשה רק אליבא דהר"ן, אבל אליבא דהמהרש"ל שכותב שהתוס' מחלקין בין מזיד לרד"י למזיד דהוצאה כרש"י (כותב המהרש"א ד) ניחה. וקשה מדוע ניחה הרי להמהרש"ל בשוגג דמי לכמו שסובר המהרש"א במזיד. ואם יש קושיא לפי המהרש"א שמפרש שהתוס' סברי (כהר"ן) דלא כפירוש"י במזיד וע"כ קשה מהו הטעם ההפרש בין רד"י להוצאה, הרי הקושיא הזאת היא ג"כ בשוגג להמהרש"ל דכיון שהתוס' סברי שא"א לאמר ההפרש דרש"י שלגבי מזיד גם לגבי שוגג, שהרי התוס' מקשה לשנויא קאמ נפשוט דרב ביבי בר אבבי ולהמהרש"ל הרי הקושיא היא בשוגג, שהרי במזיד יש הפרש ביניהם כפירוש"י, וא"כ הרי סברי התוס' שבשוגג א"א לאמר ההפרש שלגבי מזיד, דאל"כ מה מקשה התוס' כמו שאין קושיא להמהרש"ל לגבי מזיד, כמו"כ אין קושיא גם בשוגג אי אסרינן בהוצאה גם בשוגג.

וכיון שהתוס' מקשה הרי סובר שאין הפרש ביניהם א"כ מה מתרץ התוס' דמה דאסרינן בהוצאה משתחשך הוא משום חוכא ואטלולא כיון דאסרינן מבעו"י, הלא קושיא זאת בעצמה תשאר מהו ההפרש ביניהם שלגבי הוצאה יש חוכא ואטלולא ולגבי רד"י אין חוכא ואטלולא, וממ"נ אי נימא שיש הפרש בין הוצאה לרד"י לגבי שוגג מה מקשה התוס' ואי אין הפרש ביניהם מה מתרץ התוס' שההפרש הוא משום חוכא ואטלולא, אי נימא שלפי המהרש"א בהתוס' סובר שבמזיד אין סובר התוס' כרש"י הרי לכאו אין הפרש בין הוצאה לרד"י גם לגבי חוכא ואטלולא, וצריכים לחפש טעם מדוע יש הפרש בין הוצאה לרד"י לגבי ענין דחוכא

אטלולא, מדוע לפי המהרש"ל נוחא שהגם שאין הפרש בין הוצאה רדיי לגבי שוגג אפילו אם אוסרים בשוגג, ולא דמי למזיד, מ"מ יהי הפרש בין הוצאה לרדיי לגבי חוכא ואטלולא, וממ"נ גם מובן ההפרש שבין חוכא ואטלולא ובין אם אוסרים בלי הטעם חוכא ואטלולא, מה מקשה המהרש"א אם מפרשים שהתוס' לא סבירא הו' כפירש"י לגבי מזיד, ואם אין מובן ההפרש שבין אם האיסור יצד חוכא ואטלולא ובין אם האיסור הוא בלי טעם דחוכא ואטלולא, ידוע ניחה לפירוש המהרש"ל.

לוי מאראזאוו

ד. בגמ' שבת ג, ב, א"ל ר' חייא לרב בר פחתי לא אמינא לך כי קאי רבי כו', והנה לכאו' ישנם כמה דיוקים שאפשר להקשות תאז: א) למה אמר לי' לא אמינא לך כי קאי כו' דילמא לאו גזעתי, הרי מבואר לקמן קידא, איזהו ת"ח כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה, למאי נפ"מ למנוי' פרנס על הציבור אי' בחדא מסכה באתרי', אי בכולי תנויה בריש מתיבתא, ורבינו זק"ק הלא בכולי' תנוי' והי' ראש מתיבתא וליכא חשש שלא ידע לאהדורי' (ב) במאי דקאמר דאי לאו דגברא רבה הוא כספתי' רמשני לך שינויא דלאו שינויא, וכי רב הקשה לו איזה קושיא, הא רב שאל ממנו דבר הלכה אם עקירת גופו כעקירת הפץ ממקומו דמי או לא, ואם ר' חייא חשש שלא ידע מה להשיב הי' צ"ל שיהי' מורה הלכה שלא כדין? ג) מדברי ר' חייא נראה שכל החשש שהי' חושש לא הי' אלא שיתבייש רבי, ואמאי לא חשש שיורה שלא כהלכה, ונמצא שיצא תקלה על ידו. ד) רש"י בד"ה לא תשיילי' כ' וז"ל: כלומר שאין לבו למס' זו שמא יתבייש, מהו כוונתו "לבו" ומה הוסיף שמא יתבייש הרי זה מבואר בגמ'?

וראיתי תירוץ על כהנ"ל בשם הגאון רצ"פ פראנק ז"ל, ולתועל התלמידים כדאי להביא דבריו שאמר רש"י בשני מלים אלו "שאיין לבו" התכוון לתרץ כל הדיוקים הנ"ל, דהנה בסנהדרין לה, א, פריך הגמ' נידויני' במעלי שבתא ונגמרי' בחד בשבחא ומשני דמנשי טעמייהו, אע"ג דשני סופרי הדיינים עומדים לפנייהם וכותבים דברי המזכין ודברי המחייבין ליבא דאינשי אינשי כו' וכ' רש"י ליבא דאינשי לא כתבי ואע"ג שזכור לו ליסוד הטעם נשכח מלבו ישוּבו לטעמו ואיין יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה עכ"ל. למדנו מכאן ב' דברים א) דלשוך לב בפי חז"ל המכוון הוא על דברי הסבר וסברא ב) דסברת הלב נשכח אף מן הדיינים, אף שיזכרו גוף הדין, בכ"ז ההסבר של ההלכה הצפונה בלב נעלם מן הלב ואינה חוזרת וניעור כ"כ מהר'.

לכן כששאל רב אה רבי עקירת גופו וכו' והשיב לו רבי חייב והוסיף עוד ואמר לו ואינו דומה לידו כו' נראה מזה שרב לא הסתפק בפסק הלכה לבד, אלא שאל לו מ"ס אינו דומה לידו דמשנתנו, ורבי הוצרך לשנויי לי' מילתא דחלי בסברא, ע"ז הקפיד ר' חייא וא"ל בר פחתי כו' כי קאי רבי בהאי מסכת כו'

כספתי דמשני לך שינויא וכו', ר' חייא לא חשש שרבי יורה של כהלכה, דהא רבי בכולי תנוי' וח"ו שיצא תקלה על ידו, אלא הקפיד על ששאלו מילתא דתלי בסברא וליבא דאינשי אינשי אף בסנהדרין ויתרין תירוץ של סברא שאינו נכון ובמילא יתבייש, וזהו שרמז רש"י במ"ש "שאיך לבו" ר"ל שלא תפרש שחשש רבי שיהא נעלם מרבי ההלכה דזה אי אפשר, אלא החשש של ר' חייא הי' שמא לא ידע הסברא כי איך לבו למסכת זו, ולב נקרא בפי חז"ל ההסבר והסברא. ע"כ דברי הגרצ"פ פראנק, ועי' ג"כ בחתם סופר כאן שכתב כעין הנ"ל, ומכ"ז יוצא גם בהלכה למעשה דהא דאמרינן דכי קאי רבי בהאי מסכת לא תשיילי' וכו' זהו רק בענין של סברא אבל לא בהלכה בפועל, דבזה ליכא חשש אם הוא כולי תנוי', אבל כמובן דבהלכה למעשה אכתי יש לברר.

הרב גרשון קליערס

- ירושלים ת"ו -

ה. גמ' שבת דף ד' ע' א' איתא והא בעינן עקירה והנחה מע' מקום דע"ד כו' הא מני ר"ע היא דאמר לא בעינן מקום דע"ד.

והנה בפשוט הא מני ר"ע היא היינו דכיון דס"ל דקלוטה כמי שהונחה דמי לא בעי גם דע"ד יל"פ בשני אופנים ובהקדים השאלה מהו הפי' קלוטה כמי שהונחה דמי האם פירושו כמי שהונחה באויר או כמי שהונחה בקרקע (ראה תוצאות חיים סי' י"א. רמב"ם בסוגיין ועוד).

דנהא אם קלוטה כמי שהנחה פירושו כמי שהונחה באויר אז ממילא שמעינן גם דלא בעינן דע"ד אבל אי פירושו כמי שהונחה בקרקע הא לכאו' יש דע"ד בקרקע וא"כ מהו ההוכחה מר"ע דלא בעינן דע"ד (וראה מ"ם הנ"ל שהקשה כנ"ל).

והנה ברש"י עירובין (לג, ב ד"ה ואם לאו) מסביר דכיון דקלוטה כמי שהונחה בקרקע ממילא יש כאן דע"ד ולפי"ז מוכרחים אנו לפרש הגמ' שלנו דכיון דסבר ר"ע קלוטה כמי שהונחה בקרקע לא בעינן דע"ד דאף שאין כאן ד' מ"מ לא גרע מקלוטה. וממילא יש כאן דע"ד.

(ולכאו' התוס' (ד"ה אבל למטה) פליג על רש"י הנ"ל והתוס' ד"ה התם (צב, א) סב"ל ברש"י הנ"ל עיי"ש).

ולא הבנתי דלפרש"י דלשיטת רע"ק אין הפירוש דלא בעינן מקום דע"ד אלא דיש כאן דע"ד א"כ מאי מקשה הגמ' ודילמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי דבשלמא אי הפירוש דלא בעינן דע"ד אזי שפיר יכולין לחלק בין הנחה לעקירה וכמו שם פי' התוס' ושאר ראשונים שם, כמה חילוקים אבל לרש"י דאפילו לגבי הנחה אמרינן שיש כאן דע"ד אם מהו החילוק בין עקירה להנחה.

שאל שמעון דויטש

- תלמיד במתיבתא -

ו. בגמ' שבת לא, א איתא אמר ר"ל מאי דכתיב "והי' אמונת עתיך חוסך ישועות חכמת ודעת" ... אמר רבא בשעה שמכניסים אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה ... פלפלת בחכמה הבנת דבר מתוך דבר וכו' ומביא רש"י ע"ז הבנת דבר מתוך דבר היינו "דעת",

ולא הבנתי דעייך סה"מ תש"ב ד"ה שובה ישראל (ע"פ 16) וז"ל: ... וכך הוא ביששכר וזבולון דכתיב שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך דכתי' ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ואמרז"ל דנבונים אפי' בימי משה לא אשתכחו משה הוא בחי' חכמה ובני יששכר יודעי בינה לעתים שהוא בחי' בינה, ועייך המארז"ל (עירובין ק, ב) דשם מביא רש"י וז"ל: נבונים מבינים דבר מתוך דבר ע"כ משמע דמבין דבר מתוך דבר זה הענין של בינה ולא דעת

ולכאוף יש לתרץ עייך חידושי אגדות המהרש"א על התוס' ד"ה הבנת דבר מתוך דבר, וז"ל: כפירוש רש"י בחומש בפ' כי תשא גבי בחכמה ובתבונה ובדעת, פירש"י דתבונה היינו מבין דבר מתוך דבר אבל דעת הוא רוח"ק דהיינו כיון דכתיב גבייהו ותבונה שפרושו מבין דבר וכו' ע"כ דדעת הוא מעלה יתירה שהיא רוח"ק אבל הכא דלא כתוב ותבונה בתר חכמה אית לך לפרושי דעת שהוא מבין דבר כו' עכ"ל,

משמע מהנ"ל דמבין דבר מתוך דבר קאי גם על בינה וגם על דעת רק. כאשר יש גם הענין של ותבונה אומרים שקאי על דעת וכאשר אין אז אומרים שקאי על בינה. משמע דבכלל, הענין הוא בינה ולא דעת.

[וכן הזכיר כ"ק אד"ש בהתוועדות דר"ח מר חשוך דמבין דבר מתוך דבר זה בחי' בינה].

יהודה א. ל. שם-טוב

ז. רש"י פ' נח פ"ח פסוק ד' ד"ה בשבעה עשר יום וז"ל "מכאן אתה למד שהיתה התיבה משוקעת במים י"א אמה" ומבאר החשבון שהרי ט"ו אמות גבוה המים מעל ההרים הגבוהים ובא' לאב נראו ראשי ההרים אחרי שהתחילו המים לחסור ששים יום קודם לכן בא' בסיון נמצא שחסרה אמה לד' יום ולכן נמצא שבט"ז לסיון חסרה רק ד' אמות ולמחרת נחתה התיבה על הרי אררט נמצא שהיתה התיבה משוקעת במים י"א אמה עכ"ל.

ולכאוף קשה א. מהו הראי' שהר אררט היתה ההר הכי גבוה בעולם שהיו רק ט"ו אמה למעלה ממנה ולכן אולי היתה התיבה משוקעת יותר מי"א אמה. ב. עוד יותר אם נקבל חשבון זה שחסרה אמה לד' יום קשה שהרי בא' בתשרי חרבו המים ששים יום אחרי שנראו ראשי ההרים נמצא שכל גבוה ההר הכי גבוה היתה רק ט"ו אמה! ודוחק גדול לומר כן. אלא שמוכרחים לומר שלא חסרה בכל יום בשוה א"כ לכאוף נופלת ראיית רש"י.

א' הת'

ת ס ד ו ת

ח. במאמר דש"ק העבר, ד"ה אלה תולדות נח וגו' שם. בתוספתא כ כל צדיק וצדיק די בעלמא אית לי' תריץ רוחיץ (בחי' נפש ורוח) רוחא חד בעלמא דיץ. ורוחא חד בעלמא דאתי לכאו' נראה מזה. הפירוש דנפש הוא רוחא דבעלמא דיץ, ורוח הוא רוחא דעלמא דאתי.

וקשה לי דבאו"ת כרך ג' בד"ה אלה תולדות נח מביא ג"כ התוספתא הנ"ל וז"ל שם. וביאור זה במק"מ בשם האריז"ל. וז"ל הרב בדרושים בלקו"ת ביצע' כי הרוח איץ לה רק בחי' אחת שהוא מסוד הת"ת שהוא זער. ואמנם הנשמה הבאה מבינה יש לה ב' בחי' א' בהיותה למעלה במקום הסתום וא' אחר החזה בזער שהוא מקום מגולה וזהו ונשמות לשון רביס אני עשיתי. ומ"ש בזהר תריץ רוחיץ לא דק ופירושו שני נשמתין ע"כ לשון המק"מ בשם הרו"ח ז"ל. עכ"ל האו"ת. (בלקו"ת מהאריז"ל הנ"ל מבאר בזה מ"ש ורוח מלפני יעשוף בלשון יחיד. כי הרוח איץ לה רק בחי' אחת. ונשמות אני עשיתי לשון רביס הנשמה הבאה מבינה יש לה ב' בחי' כנ"ל,

הרב אלי' חיים רוטבלאט

- משפיע בישיבה -

ט. במאמר דש"פ נח ש.ז. נת' איץ שצ"ל ענין ההשגה דוקא ולא מספיק ענין האמונה לחוד. ואף שיש להאדם הענין דורעה אמונה, שאמונתו חודרת החב"ד שלו, כי מבין ומשיג שמכיון שהקב"ה אומר כן בודאי יש בזה הסברה, מ"מ הרי איץ זה ענין השכל מצ"ע. וצ"ל עבודת האדם מצד שכלו הוא עד שגם האמונה צ"ל באופן של לידע. ואף שמצינו ענינים בתורה שעליהם נאמר אם הלכה נקבל ואם לציץ יש תשובה (יבמות עו, ב) הרי גם זה מובן בשכל, דמכיון שהוא קבלה איש מפי איש ממש שקיבל מהקב"ה בודאי אמת הוא. ע"כ תוכן הענין,

ולא הבנתי מהו החילוק בין הביאור בענין "אם קבלה כו" שזה מתייחס לדרגת השכל, ואילו הענין "דורעה אמונה" (שמבין שהאמונה אמיתית ויש לה טעם והסברה כו') מתייחס לאמונה.

הרב יעקב ליב אלטיין

- משפיע בישיבה -

י. בספר המאמרים תש"ה ע' 70 איתא וז"ל: וגם על האור שבבחי' גילוי העצמות בזה שיין המלכה, שהרי גם הגילוי הזה הוא גילוי רצוני וכל גילוי רצוני הרי יש בזה כוונה פנימית, ויש בזה חילוקים בהכוונה בגילוי האור שהוא בבחינת גילוי מן העצם ובהאור שהוא בבחי' גילוי העצמות אבל עכ"פ בכל גילוי מן יש בזה כוונה מאחר שהוא גילוי רצוני וממילא שיץ בזה המלכה אם יהי' הגילוי, עכ"ל. וכן הוא בסה"מ תרצ"ט ע' 48.

ובספר המאמרים תרס"ט ע' כא איתא וז"ל: אמנם באמת צ"ל

דכללות ענין האור הוא רק בחי' גילוי מן העצם לא בשביל איזו כוונה. דהרי בעצמות אינו שייך לומר איזו כוונה ח"ו, והגם שענין הרצון ג"כ אינו שייך לומר בעצמות ומ"מ אנו אומרים שהגילוי הוא ברצון כו'. הנה באמת אין הענין שהגילוי הוא ברצון ממש שעלה ברצונו להאיר שא"כ יש שם בחי' רצון ח"ו. אלא הכוונה בזה שאנו אומרים שהגילוי הוא ברצון היינו שהגילוי רצוניות דהרי ביכלתו שלא להאיר, וא"כ מה שמאיר ה"ז גילוי רצוניות וכוונתינו בזה הוא שאינו הכרחי ח"ו והיינו גילוי רצוניות כו'. אבל לא ששייך שם רצון ח"ו (ובזה שאנו אומרים שהגילוי הוא ברצון ר"ל גילוי רצוניות אנו מרוממים בזה מעלת העצמות שאינו מוכרח ח"ו בהגילוי משא"כ ח"ו אם נא' שהגילוי הוא בכוונה כו') עכ"ל.

וצ"ע בכ"ז איך מתאים ב' מקומות הנ"ל, דבתש"ה אומר דכל גילוי רצוני יש בזה כוונה, ובס"ט אומר דבעצמות אינו שייך לומר איזו כוונה ח"ו.

ק.ב.א.

- ברוקלין נ.י. -

ש י ח ו ת

יא. בהתוועדות דש"פ נח אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שישנם הטוענים דעכשו אי"צ ללמוד חסידות, כי כבר למד זה בגלגול הקודם, ובגלגול זה שייכת נשמתו לחלק הנגלה, והראי' שיש לו "געשמאק" רק בנגלה וכו', ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א דזה אינו, דכיון דאדה"ז שהי' נשמה חדשה גילה ענינים חדשים בתורת החסידות, ועד"ז בכל דור ודור ע"י רבותינו נשיאנו, במילא אי אפשר לומר שכבר למד זה בגלגול הקודם, כיון דבכל זמן ניתוסף ענין חדשים שהוא צריך ללמד.

ולכאורה יש להבין למה לא נתבאר בזה טעם הפשוט המבואר בכ"מ ובפרט בלקו"ש י"ט כסלו דאשתקד אודות ההכרח בלימוד החסידות, דבלי זה אי אפשר שהתומ"צ יהי' אצלו כדבעי, כי נעשה באופן דמצות אנשים מלומדה בלי שמחה וחיות וכו', עיי"ש באריכות גדולה בזה, וא"כ מה יועיל מה שלמד כבר חסידות בגלגול הקודם??

אחד הת' - 885

יב. בהתוועדות אדר"ח מר חשון ש.ז. הזכיר כ"ק אד"ש שיש "א גישמאקער מאמר" מהצ"צ וביאר איך אפשר להתבטא באופן כזה, אף שהאומר שמועה זו נאה וכו' והראי' לזה ממה שמסיימים בדבר טוב וברכה, אף שכל התורה הוא ענין של ברכה, מ"מ מסיימים בענין שהוא ברכה בגלוי, ע"כ מתוכן השיחה.

לכאן יש להעיר ממאמר הצ"צ באוה"ת (משפטים א' קכז)

ד"ה וכי ימכור איש את בתו לאמה שכותב שם, וז"ל: הנה הדרוש

הזה מרבינו הגדול... והוא דרוש נכבד מאד.

- א'הת' 770 -

יג. בשיחת קודש דשמח"ת ש.ז. הקשה על הרמב"ם (הל' לולב פ"ה הי"ב) שכתב שהיתה שמחה יתירה בחגה"ס כמ"ש ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים כו', ולא הזכיר כלל שהשמחה קשורה עם ניסוך המים כפי שנשמע בהסוגיא בר"פ החליל (סוכה נ,ב) וברש"י שם בהמשנה כתב "כל שמחה זו אינו אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון?"

ונתבאר בזה דהרמב"ם לשיטתו קאי, דכיון דפסק בהל' תמידין פ"י ה"י דאם נשפך המים של ניסוך היו ממלאין מן הכיור, ובהל' ביאת המקדש פ"ה הי"ב פסק שמי מקוה כשרין לכיור, נמצא דמצד עצם ההלכה דניסוך המים לא בעינן למעיין דוקא, והמצוה מתקיימת גם במי מקוה, אלא שיש הידור במעיין, ולפי"ז נמצא דמ"ש "ושאתם מים בששון ממעיני הישועה" אין זה חיוב בעיקר המצוה דניסוך המים, ובמילא גם הענין דששון (שהוא פרט בשאיבה מהמעין) אין זה חיוב בעצם ניסוך המים, ולכן לא כתב הרמב"ם ליסוד הדין דשמחה משום ניסוך המים, כיון דמצד הניסוך גופא ליכא חיוב שמחה, אלא דנפועל ברוב השנים שמעו מהמעין ה"י השמחה קשורה גם מצד ניסוך המים, כמ"ש ושאתם מים בששון וכו', וזהו כהסוגיא בר"פ החליל, אבל אין זה ענין של חיוב, ולכן הביא הקרא דושמחתם, דזהו מעיקר הדין דחגה"ס, אבל לשיטת ההוס' ועוד דבעינן מעין דוקא לעיכובא (סוכה מח,ב, בד"ה מנה"מ, מעילה יב,ב, בד"ה כל הראוי, ב"ב ס,ב, בד"ה מים) ומים מכונסין פכולין לניסוך, נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, הוא דין בעצם ניסוך המים לעיכובא, ובמילא נמצא שגם הענין דשמחה הוא חיוב מצד הענין דניסוך המים. (כך הוא לפי הבנתו).

ולכאורה יש לעיין דבלקו"ש הי"ז פ' אמור (ד) אות ו' מבאר דמ"ש הרמב"ם דבחגה"ס היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמחתם וגו' אין כוונתו שיש בחגה"ס תיוב נוסף דשמחה יותר משאר המועדים, אלא דכיון דענין השמחה מודגשת בתורה ביותר בחגה"ס, לכן נהגו אז בשמחה יתירה משום חביבות המצוה של שמחת הרגל בכלל, ולכן כתב הרמב"ם הלשון "היתה" ולא כתב ל' חיוב, עיי"ש בארוכה.

וא"כ בשלמא אם מ"ש הרמב"ם שנאמר ושמחתם הוא ענין של תיוב מה"ת, מובן למה הביא זה דוקא ולא הענין דניסוך המים שאינו חיוב אלא מנהג, אבל כיון דבלאה"כ לא כתב שיש חיוב נוסף, אלא שבפועל נהגו בשמחה יתירה מצד חביבות המצוה, א"כ למה לא כתב ג"כ שנהגו בשמחה יתירה בפועל משום ניסוך המים כששאבו מן המעיין?

ב) הנה לכאורה ה"י אפשר לפרש בהשיחה דרש"י שכתב "דכל שמחה זו אינו אלא בשביל ניסוך דמים" (לא כהרמב"ם שיש שמחה

משום (ושמחת וגו') הוא משום דסב"ל כשיטת התוס' הנ"ל דבעינן מעין לעיכובא, ומ"ש ושאתם מים בששון הוא בעצם הדין דניסוך הריח.

אבל בערוך לנר סוכה מח, ב, ברש"י ד"ה מנה"מ האריך לבאר דרש"י חולק על התוס', וסב"ל דמעין אינו לעיכובא, ואפשר גם במים מכוונסים, ולכן פירש"י מנה"מ באופן אחר ממה שפירשו התוס', ומביא ג"כ רא"י לזה מהדין דנשפכה או נחגלה ממלא מן הכיור, עיי"ש בארוכה, נמצא מזה דשיטת הרש"י הוא כהרמב"ם.

אבל עי' ברש"י מעילה יג, א, בד"ה בור שכתב בהדיא דבעינן ממעין דוקא, ואי אפשר במים המכוונסין לניסוך, וזהו לא כמ"ש בערוך לנר, ועי' ג"כ ברשב"ם ב"ב עט, א שכתב ג"כ דמכוונסין פסולין, ולפי"ז שוב אפשר לפרש השיחה דגם רש"י לשיטתו קאי, דענין השמחה בניסוך המים הוא חיוב בעצם המצוה.

אבל בשדה חמד ח"ט כללי הפוסקים סי' ה' אות ו' הביא מ"ש ביד מלאכי (כללי רש"י אות ו') מובא גם בשם הגדולים אות ש' סי' ל"ה (ד"ה פירוש), דרש"י על מסכת מעילה אינו מרש"י, ולפי"ז נמצא דליכא שום רא"י ממ"ש במסכת מעילה בשיטת רש"י, ועי' ג"כ בהידושי הר"ן ב"ב שם שמביא בשם רש"י דמים המכוונסין פסולין לניסוך, אבל בהערות שם כתב דנראה דצ"ל "פר"ש" וכוונתו להרשב"ם בב"ב הנ"ל, והוכיח כן מכמה ראיות עיי"ש.

ועי' בשו"ת בנין שלמה סי' נ' בדין זה אם אפשר לנסך גם במים מכוונסין, ושוה תלוי במחלוקת בין הרמב"ם ותוס', ועי' בפסקי רי"ד סוכה מח, ב, דסב"ל כשיטת הרמב"ם דלא בעינן ממעין דוקא.

ג) בכללות הקושיא על הרמב"ם יש להעיר דלכאו"י ל"ע, דבזבחים קי, ב, מבואר דר"ע סב"ל דניסוך המים הוא מדאורייתא כמ"ש ונסכיה בשני נסכים הכתוב מדבר, ור' יהושע סובר שם דהילכתא גמירי לה, ועי' ג"כ תענית ב, ב, ולפי"ז אפ"ל דלר"ע דהוה מדאורייתא, הנה מ"ש בתורה ושמחתם לפני ה' א שבעה ימים הוא משום ניסוך המים, והסוגיא דפרק החליל קאי לשיטת ר"ע, ולכן מבואר דהשמחה הוא מצד ניסוך המים, אבל אי נימא דהוא הלכה למשה מסיני, לא שייך לומר דמ"ש ושמחתם לפני ה' א וגו' הוא משום ניסוך המים, כי לא שייך לומר דהכתוב מחייב שמחה משום ענין שהוא הלל"מ, וע"ד שכתבו התוס' בנזיר סא, ב, בד"ה ואימא דאיך סברא דליתי מיעוטא למעוטי דבר שאינו אלא הלכה למשה מסיני, ועי' ג"כ בהקדמת הרמב"ם בפיהמ"ש בענין הלל"מ, במילא לפי"ז נמצא דמ"ש ושמחתם אינו קשור עם הענין דניסוך המים.

וכיון דהרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"ו פסק דהוא

הלכה למשה מסיני, לכן לא הזכיר שהשמחה דושמחתם בא מצד ניסוך המים, ויל"ע.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

יד. בהתוועדיות חדודש תשרי דובר כמה פעמים בענין מצות התשובה ובהכרח לומד דהמצוה שייכת אצל כאו"א מישראל, וגם בצדיקים שאינם שייכים לענין החטא ופגם כפשוטו, ובדרגתם התשובה נעלית יותר, בענין "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה".

ואחד ההוכחות על זק דמכיון דמצות התשובה היא אחת מרמ"ח מצות עשה, והרי רמ"ח מ"ע הם כנגד רמ"ח איברים, ובאם נאמר דלצדיקים לא שייך מצות התשובה א"כ במה נתקן אצלם אותו האבר השייך לענין התשובה.

ולכאן צלה"ב הראי' דהא ע"כ יש כו"כ מ"ע דאינם חיובים בפועל על כל אחד מישראל, וכגון מצות יבום וחליצה, וכתבת גם כריתות, והרי הם מצוות מרמ"ח מ"ע. אלא צ"ל דאינו בדוקא להיו החיוב בפועל ממש, אלא די במה דשייך לענין זה דאם ירצה לגרש יהי' עליו חיוב לגרש בגט כשר, או באם ימות אחרו בלא בניים יהי' עליו מצות יבום או חליצה.

וא"כ הכי נמי גבי תשובה אפ"ל כן דהחיוב הוא באם ירד הצדיק ממדרגתו ויהי' שייך לענין החטא ועוון כפשוטו יהי' על לעשות תשובה, וכשהוא במדרגת צדיק נתקן אצלו הענין גם עכשיו בדרך ממילא, כיון דשייך עכ"פ לבוא לחיוב זה.

א' הת'

- תות"ל 770 -

10. בגליון ק"ו מעיר הר' א.ח. על מה שהוזכר בהתועדות שמח' ש.ז. אודות אלו שיודעים מאיזה שבט הם כמו כהנים ולויים, וע' מדייק הנ"ל דלכאן הרי בזה ב' שיטות אם ישלנו כהנים מיוחסים אם לאו, ומפלפל בזה ובא למסקנא כי שיטת אדה"ז בשו"ע היא כהשיטה דיש לנו כהנים מיוחסים ועפי"ז נדבר בהתועדות ענין הנ"ל, אלא שמסיים שצ"ע עמ"ש בצ"צ ח' אהע"ז שאין לנו כהני יחס. עיי"ש.

והנה בענין הסתירה בין שו"ע אדה"ז ודברי הצ"צ צריכים לעיין בפנים, אבל עפי"ז מובן ג"כ הדוחק לומר שבהשיחה נתבאר שלא כדברי הצ"צ ולא הוזכר שום דבר עד"ז.

לכן הי' נ"ל שאין מהשיחה שום ראי' להנ"ל, כי אף שאין לנו כהני יחס אבל הלא הם כהני חזקה וגדולה חזקה, ולכן יכולים לומר ע"ז שהם יודעים בודאי מאיזה שבט הם.

ואפשר יכולים לבאר בזה ג"כ ד' אדה"ז שבאמת ס"ל ג"כ שהם רק כהני חזקה ואעפ"כ צריכים ליזהר בכל הענינים שכהן קודם לוי וישראל, כי גדולה חזקה, וכנ"ל.

אלא שצריך לעיין אם זה מתאים עם המבו' במקומות שציין
ונ"ל,

ולכאור' הרי לכל הדעות מברכים ברכת כהנים בברכה לפני
ספק ברכות להקל. וצ"ע בכ"ז.

הרב פנחס קארף

- משפיע בישיבה -

ש ו נ ו ת

71. מזמן לזמן אני נחקל בשמות בני משפחת בית הרב, שאינן
זכרות לא "בבית רבי", לא ב"תולדות משפחת הרב מלאדי" וגם
א בספר "הצאצאים" - שיצא לאור באחרונה. וכבר הערתי על זה
כ"מ.

אתעכב הפעם על משפחה מסועפת, מנכדי כ"ק אדמו"ר האמצעי,
וזכרה נשמט כליל משלשת הספרים הנ"ל:

בבית רבי (קג, א): הרה"ח המפורסם ר' אהרן אלכסנדראוו,
נתנו הרביעי של כ"ק אדמו"ר האמצעי... הוא אביה של הרבנית מ'
רבקה תי' אשת אדמו"ר מוהר"ש נ"ע.

כדברים האלה גם בס' תולדות משפחת הרב מלאדי (ע' 72
מס. 82): בת הרבנית שרה ובעלה הרב אהרן בה"ר משה אלכסנדראוו,
רבנית רבקה שניאורסון, אשת אדמו"ר הר' שמואל.

ועד"ז בס' הצאצאים (ע' 164 מס. 61) בלי כל הוספה:

* * *

בס' "אגרת יוחסין למשפחת אלכסנדראוו" (אודיסה תרנ"ב)
וי' ה, כותב על ר' אהרן הנ"ל - חתן כ"ק אדמו"ר האמצעי: "ויהיו
לו בן אחד ושלוש בנות, ואלה הם: א. מו"ה זלמן אלכסנדראוו,
נתן הגביר ליובינסקי בסאסניצא. ב. מרת שטערנא, אשת מו"ה דוב
יער פראדקין בטשאר'י. ג. מרת גיטל, אשת מו"ה... לעמפערט
נעזין. ד. מרת רבקה, אשת אדמו"ר הרב שמואל שניאורסון ז"ל,
בן אדמו"ר הגאון הרב מנחם מענדל נ"ע מליובאוויטש, בע"ס צ"צ.

העובדה, ששלשת הראשונים לא נזכרים לא ב"בית רבי", לא
"תולדות... ולא ב"הצאצאים", לא הם ולא צאצאיהם, כמעט הביאתני
לחשוש שנפלה איזה טעות בס' אגרת יוחסין הנ"ל. אך שוב מצאתי
נקורות נוספים, לכ"א משלשת הבנים הראשונים של ר' אהרן הנ"ל:

בכמה מאגרות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע נזכר "ב"ד ר' חיים משה
אלכסנדראוו" שם זה לא מצאתי בשלשת ספרי הצאצאים הנ"ל, ומסתבר
זהו בנו של ר' זלמן אלכסנדראוו הנ"ל, דודו של רבינו נ"ע.

גם עלה בידי לברר, שבנו. דז. גר ר' מנחם מענדל אלכסנדר,
בן-אחיו של ר' חיים משה הנ"ל, וגם הוא אינו נזכר בס' הצאצאים
נ"ל.

כך גם נזכר באגרות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע "כ"ד...
ולמן פראדקין". גם את שמו לא מצאתי בספרי הצאצאים הנ"ל,
ומסתבר שהוא בנה של מרת שטרנא פראדקין הנ"ל, דודתו של
רבינו נ"ע.

מרת גיטל הנ"ל נזכרת במקומות מרובים, שמה המלא (ע"פ מכתב שלה שבאוסף המכתבים): "ברכה צבי" גיטל". שם בעלה זאב וואלף לעמפערט [נפטר בצעירותו]. וישנם כמה אגרות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אליהם.

הרב שלום דובער לויץ

- ברוקלין נ.י. -

לז. בגליון א' (קד) הקשה הרב מ.א.ז. ממס"כ בהיום יום (ד' אייר) בנוגע לנשיאת טלית קטן מג' שנים ואילך, ואילו בקונט חנוך לנער (לכ"ק אדמוהר"שב נ"ע) כתוב שנשיאת ט"ק מתחילה משהתינוק מתחיל לילך ברגליו - כמה זמן לפני ג' שנים. ע"כ.

(מלבד אשר ממס"כ בחנוך לנער אין להוכיח, כיון שהיא הוראה פרטית לבית רבי (הנדון שם - כ"ק אדמוהרי"צ), - הגם שבלא"ה הורה לי הרב ז"ש שליט"א דווארקין שיכולים לנהוג כן -)

הנה, יש ליישב זה עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א (לפני כמה שנים) בנוגע לחינוך הקטנים, שמתחיל גם לפני ג' שנים, ודכמוכח גם מנשיאת ט"ק, שיש העניין גם לפני ג' שנים, ומש"כ (בהיום יום (שם)) "... ומיום הגזיזה והנחת פיאות הראש נהג להדר להרגיל את התינוק בעניין נשיאת ט"ק ..", היינו, להדר דוקא, שההידור בזה מתחיל מג' שנים, אמנם גם קודם לג' שנים יש העניין דנשיאת ט"ק.

הרב לוי גאלדשטיין

ברוקלין נ.י.

לזכות

הילד יוסף שיחי

לאורך ימים ושנים טובות

לרגלי הכנסו בבריתו של א"א ע"ה

יום ב' ה' מרחשון ה'תשמ"ב



נדפס ע"י

הוריו שיחי