

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



תרומה
גליון כב (רבא)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

בס"ד עש"ק פ' תרומה תהי' שנת דברי משיח

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ד ארון כפורת וכרוכים אם הם דבר אחד
ה שימת העדות בהארון לפני הכפורת
ו כפילית ז' מצוות בכני נח
ו ביאור מרז"ל "תלת קשרין מתקשרין כו"
ז אם הארון והלוחות הם דבר אחד
ח קבלת עול אצל ב"נ (גליון)
י בהמקור להציווי לבנ"י לכוף על קיום הז' מצות
י שאלות בלקו"ש פ' יתרו ש.ז.
יא הטעם דפ' משפטים הוא אחר פ' יתרו
יא הכרחת ברית בין בנ"י להקב"ה
יב ב"נ צריך קבלה להז' מצות (גליון)
יג עבדא בהפקירא ניחא לי' (גליון)
טו למה משה במדרגתו ה' צריך "לואני אעביר כל טובי"

נ ג ל ה

טז בפרש"י פ' תרומה ד"ה תרומה
יז ביאור בשו"ע אדה"ז ס' קס"ח קו"א ס"ק ב'
יח בקשת צרכיו בשבת ר"ח
יט כוונת תפלין ע"פ הסדר וע"פ שו"ע אדה"ז (גליון)
כ בפרשתינו כענין סדר היריעות ע"ג המשכן
כב הטעם מדוע משתמים בהלשון קבלת עול

ח ס י ד ו ת

כב ב' פירושים של ואהבת
כד והחכמה מאין תמצא
בתרומה עין יפה הוא אחד מארבעים ומרומז בתיבת -
כה (ויקחו) לי

ש י ח ו ת

כה בפרש"י וכל העם רואים
בשכמה"ח כשאומרים שהחודש יהי' אדר א' הרל מודגש -
כו שהיא שנה מעוברת
כו דהפסוק וכל העם רואים כא בהמשך להפסוק ויהי קולות
כז מדוע לא הביא רש"י המדרש שלא הי' בהם חגרים וכו'
כח הלשון שבני נח מקודם נצטוו בהו

בפרש"י וככל העם רואים כט
תפילין בשוי"ט כט
כשיבוא משיח האם יהי' שנה מעוברת ל
בעל חי מת בכך נח לא

ש ו נ ו ת

נטע רבעי בחו"ל לא
הערות ללקולו"י אגרות לב

ה י ו ם י ו ם

הערות ללוח היום יום לג

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

א. בלקו"ש דשכת זו מבאר פלוגתת רש"י ורמב"ן, דלפירש"י הוה ארון ענין מצ"ע וכפורת כלי מצ"ע, משא"כ להרמב"ן ה"ז ענין אחד, ומבאר דנפק"מ להלכה, דכפורת דהוה כלי שרת מצד הזאות של יוהכ"פ צ"ל משל ציבור ולא על שמו של יחיד, אבל בארון לא (כמ"ש בצפע"נ), וכן נפק"מ לגבי כוונת הלשמה בעשיית הכפורת, וכן לגבי האיסור דאסור לעשות תבנית בכלי המקדש עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הי"ח: "המנורה וכלי' והשולחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי שרת אין עושיין אותן אלא מן המתכת בלבד, ואם עשאוּם של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין", ועי' בערוך לנר סוכה נב, (בד"ה ועשית) שהעיר על הרמב"ם דלמה לא הזכיר הרמב"ם דין זה גם לגבי ארון כרובים וכפורת, גם לא הזכיר הרמב"ם בכלל אודות עשיית דברים אלו בהל' ביהב"ח? וכתב דהרמב"ם לא הביא כלל דיני עשייתם כי לא הביא רק דינים שינהגו לע"ל, אבל כיון דארון כפורת וכרובים הם מחמש דברים שגנזם יאשיהו ועתיד להתגלות, במילא אין צורך עשי' לעתיד, ולכן השמיט הרמב"ם לגמרי אודות עשייתם גם לגבי הדין דמתכת, אבל לפי הדין אפ"ל דגם ארון וכפורת אפשר לעשות מכל מיני מתכת, ורק בכרובים יש מיעוט במכילתא סוף פ' יתרו: "ומה ת"ל אלקי כסף, לפי שמצינו כל כלי בית עולמים שאם אין להם של זהב עושיין של כסף שומע אני אף כרובים כן, ת"ל אלקי כסף, הא אם אינו נותן של זהב הרי הם כאלקי כסף", ואח"כ ממשיך להסתפק לגבי כפורת, דכיון דכתוב מן הכפורת תעשו את הכרובים שצ"ל מקשה עם הכפורת ולא עשוי לעצמם ומחובר בו, א"כ ע"כ גם הכפורת הי' של זהב כמו הכרובים, או אם נימא דאם לקח עשת של מתכת וחבר כקצותיו זהב ע"י יציקה, ומהם עשה הכרובים ומאמצע העשת עשה את כפורת ג"כ כשר ולא ראיתי דין זה מפורש איך הוא מה"ת ככתו"ד.

והנה במ"ש דכיון דלא יצטרכו לעשות לעתיד לכן לא מנאו הרמב"ם, לכאורה יש להקשות משמן המשחה דהא גם זה נגנז ולא יצטרכו לעשות אחר לעתיד, ולמה הביא הרמב"ם דיני עשייתו בהל' כלי המקדש, ועוד דלכאורה אכתיל יש נפק"מ אם ישבר הארון דנדע איך לעשותו?

ועי' בלקו"ש חלק ד' ע' 1347 שתירץ דעשיית הארון והבאתו לקה"ק הוא אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם", ולאחרי שנעשה זה ו"אינה בטללה" לעולם שוב לא מצינו מצוה בעשיית הארון... ולכן לא נמנית עשיית הארון במצות (לדורות) ולא הובאו דיני עשייתו, כי מאי דהוי הוי כו'

עיי"ש (ועי' ג"כ לקו"ש חכ"א פ' תרומה ב'), ולכאורה לפי"ז מתורץ ג"כ למה לא הובא דין הנ"ל לגבי מתכת.

אלא דמ"מ לענין דינא אכתי יש לומר לפי מ"ש בתוס' ישנים יומא מח, א, ד"ה בקתתא דאי אפשר לעשות כלי אחד חצי' של זהב וחצי' של כסף, עיי"ש, הנה לפי הנ"ל יוצא ג"כ נפק"מ להלכה, דאי נימא כשיטת הרמב"ן דהארון והכפורת והכרובים הוא כלי אחד, א"כ מכיון דאי אפשר לעשות הכרובים משל מתכת כנ"ל ובעינן לזהב דוקא, נמצא דלפי"ז צריך להיות כן גם בהכפורת והארון, אבל לפי שיטת רש"י דהארון הוא ענין מצ"ע, והכפורת הוא כלי מצ"ע, הנה אה"נ דלגבי הכפורת אפ"ל דצ"ל משל זהב דוקא דהוא כלי אחד עם הכרובים, אבל בהארון ליכא דין זה. (וראה בהערה 41 ולפי הנ"ל יוצא עוד נפק"מ).

ועי' ג"כ בסנהדרין פא, ב, דגונב כלי שרת קנאין פוגעין בו, ואפ"ל דנפק"מ גם בזה, דאם גונב רק הכפורת כלי הארון אם יש בו דין הנ"ל, דאי נימא דכפורת הוה כלי מצ"ע שייך בדין הנ"ל, אבל אם הוא דבר אחד עם הארון נמצא דלא גנב כל הכלי, ולא שייך עונש הנ"ל.

ומעוניין מ"ש בפ"י הרלב"ג בריש פ' אחרי וז"ל: ראוי שתדע כי בבית שני לא היל' שם ארון כי כבר גנזו יאשיהו, ועל כל זה היל' שם קודש הקדשים, אעפ"י שאין שם ארון וכפורת ולהעיר על שאין ארון וכפורת מעכבים זאת העבודה, אמר אחר זה בזאת יבוא אהרו אל הקודש והביא מבית לפרוכת, והביא את דמו מבית לפרוכת, ר"ל אף שאין שם ארון וכפורת, ולזה עשו שם בבית שני שהיו שם כמה נביאים, והנה חשוב שהיל' הכפורת בבית שני עם הכרובים, כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושעיר של יוה"כ שתהיל' על פני הכפורת ולפני הכפורת, עכ"ל, וראה ג"כ בקול יהודא על הכוזרי מאמר ג' סוף פרק מ', הרי מוכח מזה דשיטתו הוא כרש"י דהכפורת הו"ע מצד עצמו, דאל"כ איך שייך לומר דבבית שני עשו זה לבד. אבל באמת יש להקשות על דבריו מהך דמנחות כז, ב, דמפורש שם דהזאות בבית שני היו על מקום מקודש לקודש יעו"ש, לא כמו שכתב.

(ב) בסעי' ח' מבאר בפנימיות הענינים לפי רש"י דהא דכפורת הוא למעלה, הרי זה משום דבאמת התקשרות ישראל להקב"ה הוא נעלה יותר ממהתקשרות דע"י התורה, עיי"ש,

ולפי"ז אפשר לומר דלכן סב"ל לרש"י דבעודו ארון לבדו בלא כפורת יתן חחלה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכפורת, דזהו בדיוק משום טעם הנ"ל, כי כל ההדגשה היא דאחר שכבר

ישנה העדות בתוך הארון, אז משימין הכפורת למעלה, להדגיש דאחר שיש העדות בתוך הארון בא הכפורת שהוא למעלה מזה.

ג) כמה שנתבאר בלקו"ש פ' יתרו דהכפי' לב"נ אינו שיהי' גר תושב אלא שיקבל עליו ז' מצות בכלל, וגם בזה מצווין להחיותו, יש להעיר בזה במ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו ה"ה דשלשה כתבים שלח יהושע עד שלא נכנס לארץ כו' וחזר ושלח מי שרוצה להשלים ישלים עיי"ש, והקשה במרכבת המשנה הרי הרמב"ם כתב בריש הפרק, דמתנאי קריאת שלום הוא קבלת ז' מצוות, והלא אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, ובזמן יהושע לא הי' היובל נוהג, דרק לאחר שכיבשו וחילקו התחילו למנות שמיטין ויובלות כמבואר ברמב"ם הל' שמיטה פ"י ה"ב, וא"כ איך שייך בהם הענין דקבלת ז' מצות להיות גר תושב, עיי"ש.

אבל לפי המבואר בהשיחה אפשר לומר דדין זה לכופ' הז' מצות אינו קשור כלל עם הדין דגר תושב, וא"כ גם הכא שלח להם לקבל ז"מ בלי הענין דגר תושב, ובמילא אין נוגע אם היובל נוהג או לא, וגם בזה מצווין להחיותו.

הרב אברהם יצחק ברזך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש תרומה דשבוע זה סעיף ז': וכידוע דער פירוש וואס מ'זאגט "תלת קשרין מתקשראין" (ניט - תרין) ווייל ס'איז דא דער קשר פון "קוב"ה ישראל ואורייתא".

ובהערה 65 מציין ללקו"ש חי"ח ע' 408 שמבאר עד"ז: ...עפ"ז איז מובן דער דיוק אין מרז"ל "תלת קשרין מתקשראין דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה" - וואס לכאורה זיינען דאך דא נאר צוויי קשרים (צווישן ישראל און אורייתא און צווישן אורייתא וקוב"ה)? נאר די הסברה איז אז אויסער די התקשרות ע"י התורה איז דא קשר וואס בינדט זיי די אידן מיטן אויבערשטן אן שום ממוצע, מצד בחירתו ית' און דעריבער איז עס תלת קשרין (כדוגמת טבעת). עכ"ל.

ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריל"צ (התמים חוברת ד' ע' מח (קפט, ב) ואילך) דמבאר מרז"ל הנ"ל: "נושא המאמר תוכנו וכיאורו הוא, דהנה שלשה, ישראל, תורה וקוב"ה, קשורים יחדיו כשלשלת העשוי' משלש טבעות האחוזות זו בזו, אזר ראשיתה של הטבעת התחתונה אחוזה בעקבה של טבעת השני', וראשיתה של טבעת השני' אחוזה בעקבה של טבעת הראשונה".

דמביאור הנ"ל משמע לכאורה דזה שאומרים "תגלת קשרין" הוא מצד שהמדובר כאן הוא בשלש טבעות, אבל לפועל הם רק מחוברים ב' פעמים (ויש לעיין קצת דמהלשון "דא בדא" משמע דישנם ג' קשרין).

ועפ"ז אואפ"ל דישנם ב' כיאורים במרז"ל הנ"ל, זו למעלה מזו.

הרב יהושע ראזענבערג
- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש פ' תרומה ש.ז. מכאר המחלוקת דרש"י ורמב"ן בגדר הארון, אם גם הכפורת הוי חלק מהארון (כדעת הרמב"ן), או שהוי כלי בפ"ע (דעת רש"י), ואח"כ מכאר שגם בהכרובים י"ל, שמחולקים לדעת הרמב"ן הוי ג"ז חלק מהארון (ולא רק פרט בהכפורת), ולדעת רש"י הוי פרט בהכפורת כו' עיי"ש בארוכה.

וראיתי בפ"י רבינו בחיי ואברבנאל שנסמן בהשיחה שמביאים דברי המו"נ ח"ג פמ"ה, וז"ל ברכינו בחיי סימן כה, יח ועשית שנים כרובים זהב. על דרך הפשט הכרובים במקדש ובמשכן מופת ועדות למציאות מלאכים, שכשם שנצטוינו באמונת מציאות השלי"ת והוא עקר הראשון מעקרי התורה, וכענין שכתוב: אנכי ה' אלהיך, כן נצטוינו שנאמין מציאות המלאכים והוא העקר השני, לפי שהמלאכים הם המשפיעים כח השכל ומשימים הדבור בפ"י הנביאים במצות השלי"ת, שאלמלא כן אין נבואה, ואם אין נבואה אין תורה, ומפני זה צוה הכתוב מעשה הכרובים להורות על מציאות המלאכים... זהו דעת הרמב"ם ז"ל בענין הכרובים עם קצת לשונו. ומפני שהכרובים לדעתי הם רמז למציאות המלאכים כו'. עכ"ל.

והנה ברכינו בחיי לא העתיק כל הלשון, אבל כמו"נ שם מוכן שהעיקר הראשון, מודגש בהלוחות שכארון עיי"ש בלשונו כמו"נ: וידוע כי ההם היו כונים היכלות לכוכבים ונותנים באותו ההיכל הצורה שהסכימו על עבודתה, כלומר צורה מיוחדת לכוכב מסוים או לחלק מן הגלגל, לפיכך נצטוינו אנו לבנות היכל לו יתעלה ונצניע בו את הארון אשר בו שני לוחות הכוללים אנכי ולא יהי' לך. עכ"ל.

ואח"כ לאחר האריכות ביסוד המלאכים מסיים כנ"ל, "ולחזק הדעה ביסוד הזה צוה יתעלה לעשות על הארון צורת שני מלאכים לבסס מציאות המלאכים בדעת ההמון, שהיא השקפה אמיתית שני' לדעה במציאות ה', ... ומבטל עבודה זרה כמו שכארנו. עכ"ל.

ולכאורה הרי"ז כעין שיטה ג'; דהארוך עם הלוחות הוא מציאות בפ"ע שמאמת עיקר הראשון, והכרובים הוא עוד ענין, שמאמת מציאות המלאכים, אלא שאי"ז ענין בפ"ע לגמרי אלא נספח לדעה במציאות ה"שני לדעת במציאות ה', עוד פרט בתוכו. ענין הלוחות והארוך. ויל"ע.

הרב מ. יצחקסאהן
- ברוקלין נ.י. -

ד. בלקו"ש פ' יתרו דשכת העברה שמעתי כו"כ שהקשו כמה קושיות ובעיקר בהמשך הענינים שבס"ג ד' (ושוב ראיתי שגם בגליון הערות וביאורים גליון כא סכ"ה הקשו בזה), אשר לענ"ד לא למדו פ"ה הפשוט בהמשך השיחה נכון.

והנני כותב המשך דד' סעיפים הראשונים אשר לדעתי זהו פ"ה הפשוט: בס"א מקשה ב' קושיות על דברי הרמב"ם בב' ההלכות "צוה משה רבינו כו' לכוף את כל באי העולם כו' והוא שיקבל אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו' "א) מהו השייכות דקיום ז' מצות בני נח לישראל עד שבנ"י מחוייבים לכוף את כל באי עולם לקבל אותם ב) מהי השייכות למ"ת ומשה רבינו שקיום ז' מצות שלהם צ"ל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו'. ובס"ב אומר שלכאורה יש להסביר ע"פ הראשונים, שדוקא כשקבלן בב"ד נעשה גר תושב - מצווה ועושה, אבל החיוב דלפנ"ז נתבטל "עמד והתירו", ולכן בלי קבלה לא הוי מצוה ועושה.

ועפ"ז יש להסביר דברי הרמב"ם כי במ"ת נתחדש חיוב חדש בנוגע הז' מצות, שכאשר מקבלין בב"ד, הם נק' מצוה ועושה, ולכן כותב הרמב"ם שקבלתם צ"ל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כי החיוב שלפנ"ז נתבטל.

וממשיך שזה מתרץ רק דברי הרמב"ם בהלכה יא, שמת' נק' מחסידי אומה"ע וגר תושב רק כאשר מקבל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה (היינו קושי' הב' הנ"ל) אבל עדיין אי"מ דין הא' שם ה"י (קושי' הא' הנ"ל), הציווי על כנ"י לכוף את כל באי עולם, מהי השייכות לבנ"י.

וע"ז מתרץ בס"ג, שמצד זה גופא שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו (דלכאורה למה הודיענו על ידי משה רבינו וצוה הקב"ה בתורה, והרי התורה הנחיל לישראל ומזה) מובן שזהו חיוב על כנ"י שהם צריכים לכוף את כל באי עולם, ובמילא מתורץ קושי' הא' הנ"ל השייכות דקיום מצות בי"נ לישראל אשר משו"ז עליהם לכוף את כל באי עולם.

והיינו שמש"כ בה"א זה גופא המקור (והשייכות) לה"י

צוה כו' לכוף את כל באי עולם.

ומסיים "אבער וואס איז הסברת השייכות", הלינו אה"נ שיש לנו הכרח שציווי הנ"ל שייך לישראל מצד זה גופא שהודיענו בתורה כו', אבל מהו הסברת השייכות.

וע"ז ממשיך בס"ד נאך מער: שלא רק שצריך ביאור הסברת השייכות, אלא שמוכרח ברמב"ם שב' הלכות ברמב"ם אין להם שייכות, וע"ז מאריך להוכיח ומחדש בס"ד, (דלא כרוב מפרשים ברמב"ם) ע"פ הצפע"נ, שהדין לכוף את כל באי עולם לקבל מצות, ודין קבלת מצות גר תושב, (לא רק שהם ב' פעולות כמו שלומדין עד סעיף ג' מעשה כפי מצד ישראל, ומעשה קבלה מצד הב"כ, שנעשה בזה גר תושב), אלא הם ב' דינים נפרדים; ודין לכוף אינו בשביל שיקבל להיות גר תושב, אלא לכוף לקבל סחם לא בפני ב"ד, ולא לפי שצוה הקב"ה בתורה והודיענו כו' ומלבד זה יש דין קבלה מצד הב"כ בכדי ליעשות גר תושב, שע"ז צריך קבלה בפני ג' ומפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו', כמבואר בארוכה בס"ד.

וא"כ מובן שאין לתרץ הקושי הא' שבס"א ע"פ הביאור שבס"ג, שהמקור להציווי לכוף הוא מצד זה גופא שצונו בתורה, כי אה"נ שיש לומר שזה המקור להציווי, אבל אין להם שייכות כלל בתוכן ענינם, כיון שמה שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו הוא דין בגר תושב ודין לכוף הוא דין בפ"ע כנ"ל.

עפכהנ"ל (העתקת תוכן השיחה בלה"ק) מתורץ גם מה שהקשה הרבי מ.י. בגליון כא ס"א למה צריך להקדמת כל האריכות שבסעיף ה', שגדר גר תושב ~~ש~~ בו קבלת עומ"ש וקבלת עול מצות לחדש בריש ס"ז שכ"ה גם בהחיוב דכל בניי שצריך להיות אצלם קבלת מלכותו כו', והרי ביאור זה שמ"ת ענינו קבלת מלכותו ית' בעולם מספיק לכאורה מיד בתחילת השיחה (!?) כו', עיי"ש,

כי עיקר התירוץ הוא לא רק להסביר מהי השייכות למ"ת, אלא בעיקר השייכות לבניי מה שהם צריכים לכוף את כל באי עולם, מצד זה שבניי נצטוו במ"ת, וע"ז מקדים בס"ה בהסברת המכילתא שמ"ת ה"ו ע"ז שבניי קבלו מלכותו כו', וזה צריך להיות בכ"א שנכנס בדת ישראל, גר כפשוטו, וגם גר תושב "קצת גירות" כו', (המבואר בס"ו), ועפ"ז יש לומר שכן צריך להיות אצל כל באי עולם גם ענין דקבלת מלכותו, ולכן זה צריך לבוא ע"י לכוף כו' של בניי שכזה פועלים בניי, אצל כל באי עולם קבלת מלכות כו'.

ב. שמעתי מקשים בהמבואר בס"ג המקור להציווי לבנ"י לכוף כל הוא מזה גופא שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו כו', אם זה קיים גם לפי הביאור בס"ד ואילך, דדין לכוף ודין קבלת גר תושב ב' דינים שונים הם, דלפ"ז אפ"ל, שזה שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו הוא בכדי שידעו גדרו דגר תושב, אשר ב"ד של ישראל צריכים לקבלו, ומנין ללמוד מזה, שלכן מוטל החיוב על בנ"י לכוף דאל"כ למה הודיענו בזה,

ונראה לכאורה שאכן קיים המבואר בס"ג גם לפי המבואר בס"ד, כי אם נאמר שזה שהודיענו בתורה הוא רק בכדי שנדע לקבל גר תושב, (או בלשון ההלכה, שדין גר תושב יהי' גדר בתורה ובמילא החיוב עליו לקבל בב"ד של ישראל), אז הי' מספיק רק להודיע לנו בתורה, ומזה שגם 'צוה בהן הקב"ה בתורה', (מסתמא הכוונה בזה, שלמדיו ויצו כו' זה ע"ז והשאר ז' מצות וכנסמן וכו' בהערה 19 עיי"ש) מוכח לפרש שעל בנ"י החיוב לכוף.

א' מאנ"ש

- ברקלין נ.י. -

ה. בלקו"ש פ' יתרו ש.ז. בסוף סעי' ד' כתב דהך דין דלכוף בב"נ אי"צ להיות דוקא מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, עיי"ש, ואינו ברור לי דא"כ איך כותב אח"כ בסעי' ז' דכל הענין דלכוף הוא לפעול קבלת מלכותו של הקב"ה בב"נ, היינו דבאמת זהו כל ענין הכפ"ל שיקבל הז' מצוות משום שכן צוה הקב"ה בתורה.

ב) במ"ש בסעי' ז' דענין דמ"ת הוא לפעול והי' ה' למלך על כל הארץ עיי"ש לכאורה איפה המקור לזה דזהו ענינו של מ"ת לפעול על כל העולם, הורי פסוק זה כתיב בנוגע ללע"ל, ומנלן דחיוב זה חל בעת מ"ת לפעול זה על ב"נ?

ג) במ"ש בסעי' י"א בנוגע ללפני עור והלאו דלא ישמע דשם מדובר אודות פרנסה וריוח לישראל, לכאורה צריך להבין דכיון דענין זה נוגע כ"כ לב"נ עד דאם אינו רוצה לקבל יהרג, א"כ איך אפ"ל דכיון דישראל מרוויח בזה לא חל עליו מחמת זה שום חיוב בנוגע לב"נ.

ד) במ"ש בסעי' ג' דמקור הרמב"ם דהציווי לישראל הוא מזה גופא ממה שצוה בהם הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו כו' דלכאורה למה הודיע זה הקב"ה לישראל, מובן מזה דזהו חיוב על ישראל ומסיים וז"ל: און דער ווארט (- ענין פון) "מקודם" איז א מאמר המוסגר אז דער ציווי לב"נ האט זיך אנגעהויבן מקודם, עכ"ל. ולכאורה הכוונה בזה דלזה גופא מתכוון הרמב"ם לבאר, דזהו המקור שיש חיוב על ישראל.

אבל לא הנבתי דלפיי"ז הי' לו להרמב"ם לכתוב זה בהלכה הקודמת כשמדבר אודות החיוב על ישראל, ולמה מכיאו הכא כשמדבר אודות הקיום דבן נח.

הרב שלום דובער גורעוויטש

- ברוקלין נ.י. -

ו. בלקו"ש פ' משפטים ש.ז. מבאר דבמ"ת נפעלו שני ענינים, אחד שהקב"ה נתן לנו את התורה והשני שעיי"ז ניהו משועבדים לה', עבדי ה', ועפ"ז מובן מדוע סיפור דמ"ת נחלק לשנים, כפ' יתרו מדובר בעיקר על נתינת התומ"צ משא"כ כפ' משפטים מדובר בנוגע לענין השני של מ"ת, הכריתות ברית בין הקב"ה ובנ"י, שעיי"ז ניהו "משעובדים לי", וזה הי' ע"י הפרטים (פעולות) שמסופר כאן (כד, ג ואילך) אמירת נעשה (ונעשה ונשמע) שהוא הקבלה של בנ"י, וכתיבת ספר הברית, וכו' ע"כ.

ולכאורה צלה"ב: בשלמא לגבי פסוק יב ואילך, שהוא לאחר מ"ת, הקדמה למ' יום שהי' משה רבינו בהר, מובן מדוע נמצא לאחר פ' משפטים (אף שפ' משפטים נאמר למשה לאחר שעלה להר) כי מודגש בענין זה נתינת לחת האבן שהם "לוחות העדות", "לוחות הברית", ענין השני דמ"ת ולכן פ' משפטים סמוך לפ' יתרו, ורק לאח"ז בא סיפור הנ"ל.

אבל, ענין הכריתות ברית בין בנ"י והקב"ה, שמסופר בתחלת פכ"ד עד פסוק י"א, נוסף לזה דבזמן הי' לפני מ"ת, הרי, וכפי שמבאר בלקו"ש חכ"א פ' משפטים (ג) סעי' ד', ש"ענינו פון א ברית איז צו פארשטארקן דעם קישור וחיבור צווישן די וועלכע זיינען זיך משתתף אין דעם ברית, ובנדו"ד - אידן מיט תורה... און דער ברית איז געווען אלס הכנה והקדמה צו מ"ת (עשה"ד) עיי"ש, א"כ, אף דיש חילוק בין שני ענינים שהיו במ"ת, אבל, לכאורה ענין המסופר בפסוקים אלו (פכ"ד א-יא) הוא ענין של ברית שעשו לפני (לא רק לפני פ' משפטים, אלא לפני) עצם ענין דמ"ת, כי זה הי' כתור הכנה למ"ת, א"כ עדיין לא מוכן מדוע ההכנה דמ"ת מוכא אח"כ?

וצ"ל, דמכיון שבין כך, ענין הברית שנפעל ע"י נתינת הלחות, צריך להיות מוכא לאחר פ' משפטים, לכן מצרפים לזה, ג"כ סיפור של הברית שעשו בתור הכנה למ"ת, ודוחק ועצ"ע.

* * *

בענין הנ"ל, כריתות ברית בין הקב"ה לבנ"י, יש להעיר מפ' תבא כח, סט - "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרת את בני ישראל בארץ מואב מלבן הברית אשר כרת אתם בחרב" ומפרש"י מלבד הברית - קללות שבח"כ שנאמרו בסניג', הרי שפירוש של ענין ברית בחרב כוונתו לא לברית הנ"ל שהי' בזמן מ"ת אלא למש"כ בת"כ.

ואח"כ בפ' נצבים כתוב "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם וגו' ליעברך בברית וגו' אשר ה' אלקיך כרת עמך היום.

הרי יוצא מהנ"ל, דהיו כמה כריתות ברית בין בני"י והקב"ה, (א) בתור הכנה למ"ת, (ב) ע"י קבלת הלחות, (ג) הנאמר בת"כ ואח"כ הנז' בסוף ס' דברים.

ויש להעיר ג"כ ממלכים ב' פ"ז, לה ויכרת ה' אתם ברית וגו' מפרש"י - כשנתן להם תורה בהר סיני.

ולא באתי אלא להעיר.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

ז. בגליון כא (רכ) נסתפק הרב א.י.ב.ג, בביאור הלקו"ש דיתרו ש.ז. (וראה גם שם אות א' במה שנתספק הרב מ.י.).

וכנראה שחסר בקישור הענינים (בהלקו"ש), ואזי הכל על מקומו יבוא בשלום. המשך הענינים בהשיחה הוא: בס"א מביא את דברי הרמב"ם מהל' מלכים פ"ח ה"י והי"א, המקשה דצלה"ב שייכות קיום ז' מצוות ב"נ א' לבנ"י. עד לאופן של לכוף. (ב) למ"ת.

בס"ב אומר שלאורה אפשר להסביר זאת ע"פ מה שהראשונים מגדירים את הסוגים באומות העולם, שגר תושב הוא זה שמקבל ז' מצוות ב"נ בכ"ד של ישראל ואז הוא מצווה ועושה, וכי הא מצווין להחיותו, וב"נ הוא זה שמקיים בעצמו, ונדון כאינו מצווה ועושה. ועפ"ז יוצא שבמ"ת בטל החיוב לב"נ, ונתחייב חיוב חדש בתורה שכשב"נ מקבל הז' מצוות בכ"ד של ישראל הוא מצווה ועושה.

ועפ"ז מכאר את דברי הרמב"ם ש"מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו" הוא מפני שהחיוב דלפני מ"ת נתבטל.

לאחר"ז אומר שזה יתרץ רק קושי' אחת - שייכות קיום ז' מצוות לתורה אבל עדיין לא מוסבר שייכות ז' מצוות לבנ"י עד שצ"ל לכוף.

בס"ג מתחיל הביאור בדברי הרמב"ם (והמבואר בס"ב ה"ז בדרך לכאורה וכו'), כיון שכנ"ל זה מבאר רק שייכות ז' מצוות ב"נ לתורה, אבל לא לבנ"י, דהיינו דמה שמבואר בס"ג ואילך אינו המשך להביאור דס"ב, אלא, שמתחיל לבאר דשייכות ז' מצוות לבנ"י הוא ע"י שהודיענו ע"י משה רבינו, דהיינו שאי"ז (שייכות ז' מצוות לתורה ולבנ"י) ב' ענינים, אלא הם ענין אחד, רק שמסלים (בס"ג) דצריך להבין הסברת

השייכות (מה שמסילים (בס"ג) בשאלה אינו כהמשך להקושי
דלעיל בסיום ס"ב, אלא דכאן כבר התחיל הביאור, רק
שהשייכות יבאר אח"כ בסעי' ה' ואילך).

דהיינו דבס"ג מוכיח דשייכות ז' מצוות לבנ"י גופא
הוא ע"י ענין התורה, אבל אין שייכות באופן ישיר מכ"נ למ"ת.

ובס"ד מבאר שלפי ביאור הראגאטשאבער הנה ב"נ מצווין
עליו להחיותו, ועפ"ז מוכרחים לומר שכוונת הרמב"ם ב"לקבל"
הוא (לא כפי שיוצא אם נבאר ע"פ הראשונים) כב"נ.

דהיינו דמה שמתחיל בס"ד (נאך מער"ה הוא לא עוד קושי'
בהמשך לקודם, אלא הכוונה שרוצה להוכיח עוד יותר (בהמשך
לס"ג כדלעיל) שכוונת הרמב"ם הוא לא לגר תושב אלא לב"נ.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

ח. בגליון כ' סי' כ' מקשה הת' ל.י.ל. על הא שמסביר
כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש וארא ש.ז, בזה שענינו של מצה
הוא לחם עוני (שאינו בו טעם), מפני שגאולת מצרים הי' בלי
טעם בשכל או בהרגש, מפני שעבדא בהפקירא ניחא לי', עיי"ש
בלקו"ש בארוכה.

והקשה הת' הנ"ל, דעבדא בהפקירא ניחא לי' הוא רק
לר' מאיר (גיטין יג, א), אבל לרבנן לא אמרינן הכי בנוגע
לעבד, מכיון דרשות רבו עליו, כ"א בנוגע לגר שאינו רשות
רבות עליו תוס' שם, ד"ה עבדא בהפקירא, ורצה ליישב ע"פ
פירוש המהרש"ל (שם): א"ב ניחא לי' אלא שאינו לו רשות (רבנו)
אבל גר שיש לו רשות וניחא לי' הוה ממש חוב לו וק"ל
ועיקר, עכ"ל. דייק מזה שאף שאינו לו להעבד רשות (רבנו),
מ"מ ניחא לי' בהפקירא,

ולכאורה יש להוסיף בזה שאפי' לרבנן, הנה בנ"י במצרים
היו בגדר ב"נ, ולכן שפיר בגדר עבדא בהפקירא (דב"נ) היו
(אפי' לרבנן).

ולהעיר מיומא עה, א: זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים
חנם. רב ושמואל, חד אמר דגים וחד אמר עריות... ומ"ד עריות
דכתיב חנם (לפי שברחוקות לא ימצא לישא אלא כמוהו ומתן
משא"כ בקרובות דאפשר שיתרצו כחנם. ולמ"ד התם דב"נ מותר
בכתו ניחא טפי כחנם. מהרש"א שם)... אלא למ"ד עריות מאי
"מעין חתום" מהנך דאסירין לא פריצי בהו (אותן שהיו
נאסרות לבני נח... והן בכו על הנוספות. רש"י)... למ"ד
עריות היינו דכתיב וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו, על
עסקי משפחותיו שנאסרו להם כו', עכ"ל.

הרי שהפקירותם היתה יותר מהפקירותו דעבד, שהיו

מותרים בכל הנהו עריות שמוחרין לבי"ג.

אבל עדיין יש להקשות להיפך: אם כל הענין שלא רצו לצאת ממצרים הוא מפני שעבדא בהפקירא נחא לי', הא הפקירות דידהו בענין זה לא היתה כתוצאה משעבודם לפרעה (כמו שהוא בעבד, שמפני היותו עבד, שייך אצלו ההפקירות), כי בלאו הכי הרי עדיין לא קבלו את התורה. וא"כ מכיון שעדיין לא ידעו שיאסרו עליהם כל העריות שנאסרו בהן, למה היו עודפים שעבוד מצרים לגאולה. ויתירה מזו, הרי היו משועבדים בעבודת פרך, ופשיטא שכשמציעים חירות לעבד המשויעבד בעבודת פרך שלא יסרב (אם לא משום הסברא דעבדא בהפקירא נחא לי' שכנ"ל אינו שייך בנדו"ד)?

וראה ברכות ט, סע"א: אמר לי' הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים כהם. אמרו לו ולואי שנצא בעצמינו. משל לאדם שהי' חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום, ע"כ. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 824. הרי רואים מזה שאדרבה, מגודל קושי השעבוד לא רצו ישראל להתעכב.

ואולי יש ליישב בהקדם ביאור החילוק בין הפקירות לחירות, דלכאורה דומין זל"ז בזה שבשניהם הרי האדם עושה כפי רצונו, וצלה"ב החילוק ביניהם.

אלא הביאור בזה י"ל: ישנם שני אופני שעבוד וגלות: גלות פנימי וגלות חיצוני. פי' של גלות חיצוני הוא, שיש לאדם דצון לאיזה דבר והיות שנמצא תחת ממשלת מישהו שמעכבו, לכן אין ביכלתו להשיג את מבוקשו. פי' גלות פנימי הוא, שיש לאדם איזה רצון, והמניעה להשיג רצונו בא מיני' ובי'.

כמלים אחרות: בכאו"א מישאל קיים מאבק בין נפה"א ונפה"ב. רצונו של נפה"א היא לקיים רצונו של הקב"ה. תפקידה של הנפה"ב הוא למנוע אותו מלהשיג רצון זה. ולכן, הנפה"א הרי תמיד רצונה היא לקיים רצון ה', וישנם ב' אופנים במניעת מילוי רצונה - או שלא יכול לשלוט על רצונות הנפה"ב המתגברים על רצון נפה"א (גלות פנימי), או שכבר התגבר על הנפה"ב אבל ישנם מניעות ועיכובים מבחוץ שאינם תלויים בו (גלות חיצוני).

וכן עד"ז הוא בנוגע לרצונות הנפה"ב, הנה תמיד רצונה לשלוט על העיר קטנה, אלא שאפשר שלא תבצע את רצונו מפני ב' סיבות, או שהאדם מגביר את הנפה"א עלי', או שישנה סיבה

חיצונית שאינה נותנת לו לקיים את רצונו.

וזהו החילוק בין חירות להפקירות, הפקירות הוא כשהאדם פורק מעל עצמו את עול הנפח"א ובשרירות לבו ילך. חירות הוא כשהנפח"א שולט על נפח"ב ואינו יכול להפריעו מלבצע רצונותיו. וזהו המאבק התמידי שיש לו להאדם, להגביר נפשו האלקית על נפשו הבהמית שלא ישלוט על העיר קטנה זה האדם.

והנה גלות ושעבוד מצרים היתה לא רק שעבוד וגלות חיצוני, כ"א גלות ושעבוד פנימי עד ש"לא שמעו אל משה מקצר רוח ועבודה קשה". ז.א. שעבוד פרעה היתה לא רק בגופם, כ"א גם - ובעיקר - ברצונותיהם ובנפשם האלקית (בהפקירא נחא לי'). בני"י נפלו למדרגה כה שפלה, שאלו עכבם כהרף עין, כבר היו יורדים לשער הנו"ן, ואז הי' א"א להוציאם ממצרים.

ועפכ"ז אתי שפיר הא דאמרינן שלא רצו לצאת מפני שעבדא בהפקירא נחא לי', כמו בעבד שאינו רוצה לצאת לחירות מפני שעבודו הפנימי להשפחה שאדונו מסר לו, הנה כמו"כ לא רצו בני"י לצאת מכללות השעבוד הפנימי ששעבדום בו פרעה. (ובאמת י"ל שזהו אכן הכוונה בפ"י המהרש"ל הנ"ל).

וראה בלקו"ש וראא הנ"ל הע' 32: וי"ל שזהו החילוק (בשלימות): עבדי אתם - בשעת מ"ת (לנצח) - ולא עבדיה' לפרעה - בט"ו בניסן (ובקרי"ס). עכ"ל. שמזה נראה שאף שכבר יצאו ממצרים בגשמיות, עדיין היו נחשבו כעבדי פרעה בפנימיותם.

וראה אוה"ת משפטים ע' א'קל (שמבאר ענין עבד כנעני בעבודה, עי"ש). וראה גם הגש"פ (קה"ת תשל"ט) ע' ריז - רכב (בענין השינוי בבני"י ע"י יציאתם ממצרים), ולקו"ש חט"ז ע' 124 (בענין אופן יציאת בני"י ממצרים).

אליעזר ג, שם-טוב
- תות"ל 770 -

ט. בלקו"ש ח"ו ובהוספות נדפס מכתב מכ"ק אד"ש בבילאור מדרגת משרע"ה ובאות ה' עמוד 249 איתא בסעיף ב' וז"ל: כיון דעם נשמת משרע"ה הוא יס"א, אי"כ מהו שא"ל שדוקא אמר' שאני אעביר כל טובי גו' אזי יהי' וראית את אחורי (יסו"א) הלא זהו בחי' ומדרגתו וכמו שביאר באגה"ק רס"י"ט.

וי"ל דדוקא יובן עפמש"כ בקו"א (שבסוף טש"ב) ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, א): עלולים הנאצלים משיגים כ"א בעילתו כו' אבל לא כנבראים אפי' כנשמות (כי"ת דתיבת "כנבראים" "כנשמות" צ"ע) דאצ"ל כמ"ש בפרע"ח כו' מאחר שמלובשת בגוף

כו' ומ"ש וראית את אחורי הוא בדרך נבואה דוקא, וא"כ י"ל דעד אז לא השיג מדריגה זו בנבואה, עכלה"ק.

היינו דמבאר דהא שאחרי שאני כל טובי אז יהי' וראית את אחורי דאף שקודם גם היתה מדרגת משרע"ה יסוד אבא אך הגוף העלים על האור כך שלא השיג מדריגה זו בנבואה ולכן כדי שיהי' בהשגה בנבואה נזקק לו אני אעביר כל טובי.

והנה צריך ביאור לתווך עם הא דאיתא בד"ה ויבא עמלק

תרפ"ח וז"ל: וביאור הענין דהנה יש עוכדי הוי' בגופן ועוכדי הוי' בנשמתם דעוכדי הוי' בנשמתם הוא דאור הנשמה שלהם מאיר בגילוי בלי שום העלם והסתה כלל, והיינו דהן הגוף והן העולם אינו מסתיר ומעלים עליהם ואינו מגביל להם כלל ולהיות דאור הנשמה מאיר אצלם בגילוי שבמילא רואים הם בעולם רק החיות הרוחני והאלוקות שבו וכמ"ש גבי משה וטרא אותו כי טוב הוא וגו' ואי' במד"ר (במקומו) וברש"י כשנולד נתמלא הבית כולה אורה זהו כפי פשוטו ובפנימיותו הענין הוא דמשה הוא נשמה דאצילות כו' אבל נשמת משה הנה כמו שהיא למעלה בשרשה כחכמה דאצילות כן היתה בגופו ממש, בלי שום העלם והסתה כלל וזהו נתמלא הבית אורה בית הוא גוף דאור הנשמה האירה בגוף בלי שום העלם והסתה כלל ולכן הוא בעוכדי הוי' בנשמתם דכל עבודתם הוא מצד הנשמה בלבד, ואין זה עבודה מצד הגוף כו', ע"כ,

המורם מכל הנ"ל דהחילוק בין משרע"ה לשאר נשמות ישראל הוא דאצל משה הנשמה כמו שהיתה למעלה בשרשה חכמה דאצילות כן היתה למטה בלי העלם והסתה הן מצד הגוף והן מצד העולם משא"כ בשאר נשמות ישראל הנשמה עוברת דרך בריאה יצירה עשי' והם פועלים בנשמה העלם והסתה, וממילא קשה וכי איך יתכן לומר דמשה נזקק לו אני אעביר כל טובי בכדי שהגוף לא יעלים על אור הנשמה הלא גם לפני ואני כו' הגוף לא העלים והסתה היות ומשרע"ה הי' מעובדי הוי' בנשמתם שהגוף לא העלים והסתה על אור הנשמה.

(ויעויין בקובץ פלפול התמימים כפר חב"ד, חוברת ה-ו במה שהקשינו כעין זה על הא דמבואר במכתב באות א' אך התי' דשם אינו מתאים לכאן ואכמ"ל).

פנחס טודרוס אלטהויז

- תות"ל 885 -

נ ג ל ה

י. בפרשתינו, פ' תרומה (כו, טו) רש"י ד"ה ועשית את הקרשים: הל"ל ועשית קרשים כמו שנאמר בכל דבר ודבר מהו

הקרשים מאותן העומדים ומיוחדים לכך, יעקב אבינו נטע ארזים במצרים וכשמת צוה לבניו להעלותם עמהם כשיצאו ממצרים ואמר להם שעתיד הקב"ה לצוות אותם לעשות משכן במדבר מעצי שטים ראו שיהי' מזומנים בידכם וכו', עכ"ל.

והיינו מזה שאמר הכתוב הקרשים אנו מוכרחים לומר שאין זה סתם קרשים אלא הם הקרשים שיעקב אבינו כבר הכין.

ולא הבנתי: בתחלת פרשתינו (כה, ה) אומר רש"י בד"ה ועצי שטים: ומאין היו להם במדבר פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקדש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר... והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

והיינו שהקושיא מאין היו להם במדבר זה מכריח לנו לומר שיעקב אבינו כבר הכין.

ולכאורה זה בסתירה לרש"י (כו, טו) שמשמע שזה שיעקב אבינו הכין להם זה אנו יודעים ממה שכתוב הקרשים.

וגם בכלל למה חוזר רש"י על אותו ענין ממש ב' פעמים ובפרשה אחת.

וגם אפילו אם נאמר שצריך לחזור על אותו ענין ב' פעמים, הי' צריך לכאורה להיות הסדר, שבפעם הראשון שאומר הענין הוא מאריך ובפעם השני הוא מקצר, וכאן הוא להיפוך.

וגם יש כמה שינויים בין רש"י (כה, ה) לרש"י (כו, טו), ומהם: א) ברש"י (כה, ה) מכילא זה בשם רבי תנחומא, וברש"י (כו, טו) מביא זה סתם. ב) ברש"י (כה, ה) אומר: והביא ארזים למצרים ונטעם, וברש"י (כו, טו) אומר: נטע ארזים במצרים, ואינו אומר שהביא הארזים למצרים. ג) ברש"י (כה, ה) אומר: וצוה לבניו, וברש"י (כו, טו) אומר: וכשמת צוה לבניו.

וגם ברש"י (כה, ה), מהו הקושיא מאין להם, הרי רש"י אומר בד"ה תחשים (ד"ה הקודם לד"ה זה)... ולא היתה אלא לשעה, והיינו שרש"י לומד בפשטות שהי' נס לצורך המשכן, ואינו מקשה מאין להם תחשים במדבר, וא"כ למה אין יכולים לתרץ ג"כ בנוגע לעצי שטים שהי' לפי שעה, דהיינו שהי' שם בנס לצורך המשכן.

הרב וו. ראזענבלום

- ברוקלין נ.י. -

יא. בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קס"ח קו"א ס"ק ב' כ': "וכן

הוא בהדיא בריא"ז שממנו מקור הדין בש"ל ואגור (שהוא הר"י מטראני שהביא הרא"ש ריש פ"ק דסוכה והר"ן פ"יו דשבר כמבואר בש"ג שם בשבת) " והנה מ"ש דמ"ש ה"שכלי לקט" בשם רבינו ישעיה כוונתו לריא"ז לכאורה אינו מובן והא כשכותב השכלי לקט רבינו ישעיה כוונתו להרי"ד כידוע (עיין מבואו של בובר לשכלי הלקט השלם ועיין גם הוצ' מירסקי בהקדמתו) ואף שדבר זה נמצא בפסקי הריא"ז זהו בגלל שעפ"י רוב מביא הריא"ז פסקי זקנו הר"ד וממקום זה הוא מוכרע דאף שדין זה מובא בריא"ז הנה הלשון שהביאו השכלי לקט והאגור קרוב יותר ללשון הר"ד, והריא"ז ג"כ כתב זה בשם מז"ה - (=מורי זקני הרב): ומ"ש דמ"ש הר"ן פ"יו דשבת (דף ק"כ, א) בשם ה"ר ישע"י מטראני כוונתו לריא"ז כמבואר בש"ג שם (פ"י דבש"ג שם כתוב זה בשם ריא"ז) גם זה כתוב בפסקי הר"ד שם, וכן מ"ש מהרא"ש ריש פ"ק דסוכה כנ' כוונתו לסי' א': כתב הרא"ש דרבינו ישע"י פסק כרבא. והובא בשם ריא"ז בשלטי הגבורים שם שגם זה הובא גם בפסקי הר"ד אמנם לכאורה אפשר להביא ראיה דמ"ש הרא"ש בשם רבינו ישע"י כוונתו לריא"ז והוא מדהרא"ש בפ"ק דסוכה סי' ו' כתב בשם רבינו ישע"י דפסק דבין באמצע בין בשפת הגג פסולה וכן הוא בפסקי הריא"ז שם, ובפסקי הר"ד לפנינו לא נמצא מזה דבר (ובגוף הענין שם עיין תפארת שמואל על הרא"ש ומגדל עוז על הרמב"ם) ומזה רא"י דמ"ש הרא"ש רבינו ישע"י כוונתו לריא"ז אך מ"ש הרא"ש בפסחים פרק י' סי"ב בשם ה"ר ישע"י מטראני נמצא בפסקי הר"ד והריא"ז הביא דברי זקנו אלו ודוחה אותם דמזה משמע דמה שמביא הרא"ש בשם ה"ר ישע"י כוונתו להרי"ד ועדיין צ"ע.

יוסף יצחק קעלער

יב. לפני ברכת החדש שמובא בסידור (לפני תפיל' מוסף דשבת), הנה ברוב סידורים שראיתי, מובא תפילה מיוחדת שהיא רבינו נוהג לומר אותה לאחר תפילותיו, כמובא במס' ברכות טז, ב (רב בתר צלותי' אמר הכי יהי רצון מלפניך וכו' שתתן לנו חיים ארוכים של שלום וכו' חיים של פרנסה וכו' עיי"ש).

ובערוך השלחן או"ח סי' ת"ז סעי' ט' הקשה על מנהג הנ"ל וז"ל אך מה שאומרים היה רצון מקודם תמיהנו הא"ך מותר להתפלל בשבת תפלה חדשה מה שאינו בטופס ברכות אלא תפלה בפ"ע, ומבקשים על פרנסה ושאר צרכים וא"ך מותר בשבת, ותפלה זו הוא תפלת רב בכל השנה... ובכאן הוסיפו בתחלתו שתחדש עלינו החדש הזה לטובה ולברכה. מ"מ מי התיר לנו לקבוע תפלה חדשה בשבת, ואי אישר חילי אבטלינה, אך קשה לשנות המנהג וצ"ע. ע"כ.

ואולי מפני סברא זו, אין תפלה זו מובא בסידורים של

נוסח אריז"ל, וכן בסידור אדה"ז.

וכן ע"פ סברא הנ"ל, מובן עוד שינוי, דבשאר סידורים, לאחר שמכריזים מתי ראש חודש מובא תפלה "יחדשהו הקב"ה, לחיים ולשלום... לפרנסה ולכלכלה וכו'", משא"כ בנוסח אריז"ל וסידור אדה"ז השמיטו תיבות אלו מסידורם.

אבל צע"ק, דבמוסף לשבת ראש חודש, בסוף ברכה האמצעית, אף בסידור אדה"ז ונוסח אריז"ל כתוב "וחדש עלינו כיום השבת הזו את החדש הזה... לפרנסה ולכלכלה...".

וי"ל, דשאני תפלת מוסף, משום דהאיסור לתבוע צרכיו בשבת הוא דוקא שעושה תפלה חדשה, אבל מוסף שהוא טופס תפלה שרי כמבואר באור זרוע ח"א סי' צ"ה, וכן ראה בגליון כ' (ריט) בענין בקשת צרכיו בשבת.

ונוסף לזה, י"ל, דע"פ המבואר בכו"כ מקומות הדמיון בין ראש חדש לראש השנה, יובן ענין הנ"ל, דבלקו"ש חיי"ט ע' 291 ואילך, מקשה בנוגע תפילת ראש השנה, איך שייך שביום זה שמכתירין את הקב"ה למלך וכל הענינים הנעלים ביום זה וכו', מבקשים צרכים גשמיים. מהקב"ה (וכמובא בתקו"ז ת"ו כב, א) דבקשות אלו דומה לצעקות כלבים "הב הב", עיי"ש, ומבאר שזה שמבקשים ענינים פרטיים בר"ה "דארף זיין דער מבוקש ניט צוליב זיין תועלת, בכדי אז ער זאל האבן א ריבוי אין עניני עוה"ז, נאר אלס המשך צו דער עבודה פון "תמליכוני עליכם"... קומט אויס אז אויך אין בקשת צרכיו פון ר"ה איז ניט אריינגעמישט א נרגש פון מציאות האדם, ווייל ער בעט זיי נאר פאר דעם אויבערשטנ'ס וועגן, עיי"ש בארוכה.

כן י"ל, שעד"ז, מעין ר"ה, הוא ג"כ המעמד ומצב של היהודי המתפלל, מוסף דראש חודש שחל בשבת, דנוסף למעלת השבת ש"כל מלאכתך עשוי" (כנת' בלקו"ש פ' בשלח ש, ז. כסופו) הרי נצטרף לזה מעלת ראש חדש (שהוא מעין ר"ה), לכן מובן מדוע אף אדה"ז הביא בסידורו תיבות "לפרנסה ולכלכלה", (משא"כ בשבת מכרכים, שעדיין אין בו מעלת ראש חודש השמיט תיבות אלו).

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

יג. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם החילוק בכללות בכוננת תפילין בין שו"ע אדה"ז להסידור שלו דבשו"ע מביא המצוה של תפי' לפיכך כותב וישעבד וגם כדי שנזכור נסים ונפלאות בהמשך ולהניחן משא"כ בסידור מדבר אודות פעולת מצות תפי' לפיכך כותב פדי שנשעבד, כדי שנזכור נסים ונפלאות בהמשך

לכתוב ד' פרשיות (ראה שם בארוכה).

יש להוסיף דזהו ג"כ הטעם לעוד שינוי א' בין שו"ע אדה"ז לסידור דבשו"ע כותב... וגם תאות ומחשבות לבנו וכו' משא"כ בסידור כותב... וגם תאות ומחשבות לבנו וכו' דבשו"ע מדבר דכשאדם המצוה של תפיל' שלו לפליכך כותב לבנו משא"כ בסידור כותב לבנו דשם כותב בנוגע להפעולה, ההפעולה הוא שיסיר תאות ומחשבות לבנו.

שאל שמעון דויטש

יד. בפרשתינו, פרשת תרומה (כו, ה) נעמד רש"י להסביר את סידור היריעות על גבי המשכן, וכן את מקומה של היריעה המערבית. ומביא בזה ב' פירושים: א) "...אמה לכסות עובי העמודים במזרח... נשתירו ח' אמות התלולין על אחורי המשכן שבמערב ושתי אמות התחתונות מגולות, זו מצאתי בברייתא דמסכת מדות". ב) "אבל במסכת שבת (פ' הזורק) אין היריעות מכסות את עמודי המזרח וט' אמות תלניות אחורי המשכן...".

ואומר רש"י שהפירוש הב' מתאים עם פשט הכתוב משא"כ הפי' הא': "...והכתוב בפרשה זו מסייענו ונתת את הפרוכת תחת הקרסים ואם כדברי הברייתא הזאת (פי' א') במצאת פרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה".

כלומר פי' ב' מסביר שהיריעות לא כסו את עמודי המזרח (שעוביים אמה) ולכן כשהניחו את היריעות על קרשי המשכן יצא שמקום הקרסים - (שהם במרחק כ' אמה מתחילת היריעות) - הי' בדיוק מעל הפרוכת שהיתה במרחק כ' אמה מהמזרח (כלי העמודים). וזה מתאים עם הפסוק "ונתת את הפרכות תחת הקרסים".

משא"כ לפי פי' הא' שמסביר שהיריעות כן כסו את עמודי המזרח יוצא מקום הקרסים אמה אחת קדימה כלפי המזרח והפרוכת משוכה אמה אחת אחורה מהקרסים כלפי מערב,

מכל הנ"ל מובן שפשוטו של מקרא מסתדר יותר לפי' זה שמסביר שט' אמות סרחו על אחורי המשכן אלא שאמה אחת היתה מגולה.

ולכאורה הרי ידוע ודובר כ"פ בארוכה (בשיחות של הרבי) שהפי' הא' שרש"י מביא הוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא וא"כ קשה: א. מדוע רש"י אינו מביא את הפי' הב' כפירוש ראשון? ב. ואם פי' הא' הוא קרוב לפשוטו של מקרא (שלכן רש"י מביאו כפירוש ראשון) מדוע רש"י מדגיש שהפי' הב' מתאים עם הפסוק "ונתת וכו'" (לג).

ולאידך גיסא מוצאים בפסוק יב (באותו הפרק) בד"ה "תסרח על אחורי המשכן" שרש"י מסביר: "לכסות ב' אמות שהיו

מגולות בקרשים" - כלומר שלפי פשוטו של מקרא משמע שנשאר
ב' אמות מגולות מהיריעות הראשונות, ולא כמו שפי' בפסוק
ה' שבפשוטו של מקרא משמע שאמה אחת נשאר מגולה.

מפרשים מסבירים (שפתי חכמים) שרש"י מסביר את הפסוק
לפי פי' הא' (הברייתא דמסכת מדות), ומכאן משמע שרש"י
מחזיק בפי' הא' (דמסכת מדות) כפירוש שמתאים לפשוטו של
מקרא ולכן מביא אותו כפירוש ראשון וכפשט בפסוק יב. וקשה
שהרי הוא בעצמו אומר מיד לאחר הפי' הא' שהפי' ב' קרוב
לפסוק "ונתת וגו'" וכן מה יעשה רש"י עם הפי' הא' שלפניו
לא מסתדר המקרא כפסוק לג.

ובכלל קשה, הרי ידוע שרש"י אינו בא אלא לפשוטו ואם
רש"י מתעכב להסביר באריכות "סדר ענינים" הרי מכיון שזה
מוכרח בפשוטו של מקרא במקומו.

וא"כ מה קשה כאן בפשוטו של מקרא שרש"י צריך להסביר
כ"כ את סדר הנחת היריעות, ובשביל זה הוא גם צריך להביא
הרבה פרטים בפסוקים שהבן חמש למקרא עוד לא למד ומסביר לו
שלפי פירוש זה מובן המקרא (לג) ולפי פי' א' לא מובן.

הרי רש"י יכל להסביר כל זאת לאחר שהבן חמש למקרא
הי' לומד, כמה קרשים היו ומה רוחבם וכמה היו בכל צד
ובכל פינה וכן אם מקומה של הפרוכת ("תחת הקרשים" - דוקא).
(ובכלל את אורך המשכן ורוחבו!) ואז כל ההסבר שנתן בפסוק
ה' הי' מסתכם בכמה שורות בלבד!

ואם נאמר שרש"י מביא זאת כאן בגלל שמסביר את אורך
היריעות ואת רוחבם וכו' לכן מסביר גם את מקומם של היריעות
הרי: א, אורכם ורוחבם מוסבר בפסוק ב'!

ב. יכל לאמר כאן ש"היריעות כסו את המשכן, וכמו שית'
במקומו" כמו שאומר רש"י בכ"מ ובפרשתינו שהענין יבואר
בפרשה זו וזו, מפני שביל סדר הענינים אינו נוגע דוקא עכשיו.

וא"ת שבפסוק ב' לא נחוץ כ"כ ההסבר הזה א"כ מדוע
שיהי' נחוץ בפסוק ה' ואם כן נחוץ לאמר זאת בענינינו הרי
הי' מתאים לאמר זאת בפסוק ו' לאחר שכבר התורה אומרת שכל
היריעות חוברו יחדיו ואורכם מסתכם בארבעים אמה, ואז רש"י
הי' מתאים זאת עם אופן הנחת היריעות על המשכן,

ואם תתן שרש"י מסביר כל זאת בשביל הפסוקים יב, יג
"וחצי היריעה העודפת תסרח וגו'", ומכיון שכאן הוא מדבר
על היריעות הראשונות לכן הוא מסביר כל זאת - הרי הי'
מתאים יותר להסביר זאת בפסוק ו' ולא בפסוק ה' (כנ"ל). וצ"ע.

טו. במושג "קבלת-עול" יש רמז נפלא: שהרי קשה מדוע משתמשים במילה "קבלה" דוקא ולא במילים דומות כגון "הנחה", "השמה" - (בשי"ן שמאלית) וכיוצא באלו?

אך הענין הוא: "קבלה" מראה שהמקבל עושה זאת מרצונו ולא מתוך כפי' והכרח ואדרבא עושה זאת מפני שמונח אצלו שכך צריך להיות ולכן מקבל את החפץ או את הענין.

וכיון שהמושג קבלת עול בא לבטות את ההנהגה אצל כל יהודי מהפשוט שבפשוטים עד ראש בני ישראל הרי מכיוון שאצל יהודי מונח אצלו - (בעצם פנימיות נפשו מצד נפשו האלוקית) - הביטול לאלוקות ובלי שום פקפוק הרי ענין הקבלת עול אצלו אינו מתוך כפי' מצד גורם חיצוני, אלא מתוך שזהו עצם חיו, שהוא מקושר לאלוקות.

וזאת ההוראה שמוצאים במושג "קבלת עול": אשר הדבר צריך להעשות לא מתוך שאנו מסכימים כאלו שצריכים בעל כורחנו לקבל עול (כמו בהמה ששמים עלי' עול בעל כרחה) כ"א מצד שזהו עצם חיינו ומכיוון שאנו מרגישים שדוקא ע"י כך שאנו מבטלים את רצוננו אז נמשך בנו הרצון העליון, וממילא עושים זאת מתוך שמחה וטוב לבב דוקא.

הנ"ל

ח ס י ד ו ת

טז. בד"ה ואלה תולדות יצחק כו' תרמ"ג (נדפס בסה"מ תרמ"ג ע' כו) כתיב וז"ל: ... והענין דהנה כתיב ואהבת את ה' ולכאורה צ"ל איך שייך ל' ציווי על אהבה, אך הנה פיל אהבה [אינו כמו שמפרשים בכ"מ אהבה שהי' לו אהבה ורצון ותשוקה לאלקות שהוא בחי' העלאה מלמטלמ"ע, אלא הפיל להיפך ואהבת המשכה מלמעלמ"ט והוא] שיהי' שם שמים מתאהב ע"י ... עכ"ל. וממשיך ומבאר דע"י ההתבוננות באים לאהבה וז"ל (ריש ע' כח): ... ובהתבונן בזה ממילא יבוא לבחי' ואהבת כו' [שהי' לו רצון ותשוקה ליכלל בא"ס עצומ"ה וזהו רצוא, ואם רץ לכך שוב לאחר, דנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, לא לתהו בראהם אלא להמשיך המשכת אלקות למטה, וזהו ואהבת שיהי' שם שמים מתאהבת ע"י מלמעלמ"ט] עכ"ל.

(ולא הבנתי: א) איזה נפק"מ יש אם הפיל של ואהבת הוא שיהי' לו אהבה ורצון כו' רצוא בחי' העלאה מלמטלמ"ע, או הפיל של ואהבת הוא שיהי' ש"ש מתאהב כו' המשכה מלמעלמ"ט - לתרץ השאלה איך שייך ל' ציווי על אהבה (דמפשטות לשון המאמר משמע שהשאלה הוא דוקא אם לומדים הפיל של ואהבה - רצון ותשוקה ליכלל כו', משא"כ אם לומדים להיפך הפיל של ואהבת - שיהי' ש"ש מתאהב כו' אז אין השאלה) הרי עיקר התירוץ הוא שהציווי הוא על ההתבוננות? (ועי' בד"ה האומנם

תרמ"ג פ"ו - נדפס בסה"מ הנ"ל ע' צה. ועד"ז בד"ה ויגש אליו יהודה תרמ"ד פ"א - נדפס בסה"מ שם ע' רי. (ב) בהתחלת המאמר מפרש כאן ואהבת לא כמו שמפורש בכ"מ - רצוא, ורצון ותשוקה כו' - אלא שיהי' ש"ש מתאהב כו' המשכה כו' ובע' כח כנ"ל - באמצע המאמר - מתחיל לפרש (כבכ"מ) ואהבת - שהי' לו רצון ותשוקה לאיכלל כו'!? ובהמשך לזה ממש חוזר בהתחלת המאמר הפי' של ואהבת - להמשיך המשכת אלקות כו' שיהי' ש"ש מתאהב!?! וצ"ע.

ואולי י"ל הביאור בכ"ז בהקדים המבואר בד"ה ואברהם זקן תרמ"ד פ"י (נדפס בסה"מ הנ"ל ע' קסו) וז"ל: ,,אהבה כתיב ואהבת את הוי' אלקיך ולכאורה צ"ל מה שייך ציווי על אהבה שהיא מדה שלך... אך הענין הוא דהציווי הוא על ההתבוננות וממילא יבוא לאהבה, וזהו שאומרים תחילה פסוק ראשון בק"ש שמע כו' הוי' אחד... וע"י אריכות ההתבוננות בזה יבא לאהבה שיהי' לו רצון ותשוקה ליכלל באוא"ס עצומ"ה, נמצא שאין הציווי על האהבה כ"א על ההתבוננות וממילא יבוא לאהבה, אך באמת י"ל דהציווי הוא על האהבה ג"כ והוא כמשארז"ל ואהבת שיהי' שם שמים מתאהב ע"י פי' שיהי' גילוי האהבה למטה שבחי' האור כי טוב יאיר ויתגלה למטה"... עכ"ל. וממשיך ומבאר בפ"י"ב וז"ל: "...אך כדי שיהי' בחי' אהבה... זהו שאומרים בשכמל"ו פי' כשיתבונן שכל העולמות נתהווה רק משם והארה בעלמא... ועי"ז ואהבת שיהי' לו אהבה ותשוקה לאלקות, ואהבה הוא להיות גילוי אלקות למטה שזאת יהי' כל חפצו ומגמתו להיות לו דירה בתחתונים שיהי' נראה לעינינו גילוי אלקות בעולם וזהו שיהי' ש"ש מתאהב... עכ"ל.

ועפ"ז מתורצת שאלות הנ"ל: די ש חילוק אם רוצים לומר שהציווי הוא על ההתבוננות ושע"י ממילא יבוא לאהבה או שהציווי הוא על האהבה גופא. ובה תלוי הב' פירושים (דרגות - "תנועות") של ואהבת, אהבה שהוא רצוא, רצון ותשוקה ליכלל כו' מלמטלמ"ע, הנוולד מההתבוננות באחד, או ואהבת שהוא שיהי' ש"ש מתאהב, שוב, המשכת אלקות כו' מלמעלמ"ט, הנוולד מההתבוננות דבשכמל"ו. דכשהכוונה (התירוץ) הוא שהציווי הוא על ההתבוננות ושע"י ממילא יבוא לאהבה - אזי הפי' של ואהבת הוא רצוא כו' ליכלל כו' דענינה היא מדה שבלב - רגש כו' שע"ז אין שייך ציווי כו', משא"כ כשהכוונה (התירוץ) הוא שהציווי הוא על האהבה גופא - אזי הפי' של ואהבת הוא שהי' ש"ש מתאהב כו' המשכת אלקות כו', דהיות שבאהבה זו (י"ל) אין נרגש כ"כ המדה שבלב - ה"רגש" - כו' רק ה"בכך" והמעשה בפועל של המדה (וכידוע ווע"ד המבואר) שהעבודה בבחי' שוב אינו מצד בחי' הגילויים שכנפס היינו לפי ה"רגש" וכפי עונג הנפש כו' אלא רק מצד הנחת עצמותו אמיתית קבועמ"ש שנמצא בשווה אצל כל בניי כו', ועי' בד"ה כי

כאשר השמים תרס"ו (נ' ביו"ט של ר"ה תרס"ו, ע' קנב ואילך.)
 לכן שייך שפיר ציווי על האהבה גופא. וי"ל שזהו הכוונה
 בד"ה אלה תולדות הנ"ל - דרוצה לתרץ שם שהציווי הוא על
 האהבה גופא, ובמילא מוכרח לפרש הפי' של ואהבת שיהי' ש"ש
 מתאהב כו' המשכה כו' וכנ"ל. (משא"כ בד"ה האומנם ובד"ה
 ויגש הנ"ל דמתרצים שהציווי הוא על ההתבוננות כו' שם
 הפי' של ואהבת - רצוא כו' עלי"ש).

ורק שיש בזה סדר והדרגה, לכתחילה יש האהבה שהיא
 בחי' רצון להכלל כו' העלאה מלמעלמ"ע - ההתבוננות באחד -
 ולאח"ז האהבה דש"ש מתאהב כו' ההמשכה מלמעלמ"ט - ההתבוננות
 דבשכמל"ו, ועי' בד"ה ואברהם זקן הנ"ל ספ"ב (ע' קסט שם)
 ואיכ"מ. ועפ"ז מובן ג"כ שאלה ב' הנ"ל, דבכללות כוונת
 המאמר כאן (ד"ה אלה תולדות) הוא הפי' של ואהבת שיהי' ש"ש
 מתאהב וכנת"ל כו' ורק בכדי לבוא לזה בפועל צ"ל האהבה
 בבחי' רצוא כו' מקודם, ואיכמ"ל, וכ"ז הוא רק בדרך אפשר,

י, ווינער
 - תות"ל 770 -

יז. בד"ה ולהבין ענין עליית המל' תרמ"ד פט"ז (נדפס
 בסה"מ תרמג-ד ע' קעג) כתיב וז"ל: ... וזהו בריאה יש מאין
 פי' מאין שאינו מושג וכמו מ"ש והחכ' מאין תמצא שנק' בשם
 מציאה כמו עד"מ המוצא מציאה שלא נודע לו כלל מאין בא לו
 הדבר הזה עד שחייב להכריז אולי יתודע ע"י סימנים מי הוא
 הבעל החפץ הזה כו' ואם נודע לו מי אבדה א"ז מציאה",
 עכ"ל. עד"ז הוא בד"ה ויגש אלינו יהודה תרמ"ד (נדפס בסה"מ
 הנ"ל ע' ריג) וז"ל: ... התהוות החכ' מלמעלה מן החכ' אינו
 נמשך בדרך השתלשלות וכמ"ש והחכ' מאין תמצא כו' שהוא ע"י
 צמצום, והוא כמו א' כשמוצא מציאה שא"י מאין היא באה לו,
 וכך עד"ז הו"ע התהוות החכ' מאין דכתר... עכ"ל. שמכ"ז נראה
 איך שמודגש ריחוק הערר והיחס בין חכ' להאין דכתר כו' ואיך
 שלומדים זה ממשיכ' והחכ' מאין תמצא, וכך הוא בכ"מ.

ויש להעיר מד"ה ועשית חג שבועות תרמ"ד פ"א (נדפס
 בסה"מ הנ"ל ע' רלא) וז"ל: לכאורה צ"ל מהו החידוש דחג
 השבועות שמאיר בחי' כתר והלא בכל השנה מאיר בחי' כתר
 בחכ' דאצ"ל דרך סדר ההשתל', וזהו מ"ש והחכ' מאין תמצא
 דאין הוא בחי' כתר ורצון, וחכ' דאצ"ל נמצא מאין דכתר,
 והאין דכתר הוא תמיד בבחי' חכ', ... ובאמת בבחי' חכ'
 מאיר האין דכתר כמו שהוא, וכמבואר במ"א בענין חכ' כח
 מ"ה דבחי' מ"ה דחכ' הוא בחי' התדבקותו אל הכתר... וז"ש
 והחכ' מאין תמצא שנא' ל' מציאה, והענין כמו המוצא מציאה
 היינו שמצא מה שאבד חבירו וכמו ראונו מצא מה שאבד שמעון

הרי לא נשתנה הדבר מכמו שהי' גבלי שמעון ולא נתחדש בה דבר כ"א שינוי רשות שהי' ברשות שמעון וכעת הוא ברשות ראובן, אבל לא נתחדש דבר בעצם הדבר ולא נשתנה ממהותה הראשון, וכמו"כ יוכן מ"ש והחכ' מאין תמצא בדרך מציאה, היינו שהאין דכתר כמו שהוא נמצא בין הנאצלים והוא האין דכתר ולא נשתנה ממהותו כלל רק שנמצא בין הנאצלים... שהאין דכתר כמו שהוא נמצא תמיד בבחי' אצי' והוא בחי' חכ' דאצי' עכ"ל, שמזה מודגש הקירוב ביניהם כו', וזה ג"כ הפי' במ"ש והחכ' מאין תמצא. ואכ"מ.

אלא דזה פשוט שיש נפק"מ אם המדובר הוא חכ' דאצי' (סתם) ביחס לכתר ב' או המדובר הוא האין דכתר הנמצא בחכ' דאצי' ביחס לכתר כמו שהוא מצ"ע. ואיכמ"ל.

משה גורביץ

יח. באור התורה פרשתינו (תרומה, דף א'שמו): והנה ארז"ל בענין תרומה עין יפה אחד מארבעים, ל"ל זה מרומז כתיבת (ויקחו) לי (תרומה) לי, למ"ד - שלשים, יו"ד - עשרה, הרי ארבעים וזהו עין יפה אחד מארבעים.

יש להעיר מפ"י הבעל הטורים (על הכתוב): ויקחו לי, לי עולה מ' הלינו עין יפה אחד מ"מ. (בפרדס יוסף (עה"ת) מפרש שפי' הבעש"ט הנ"ל מתאים בהמשך הכתוב "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" (ופירש"י... והוא לשון רצון טוב"') - היינו נדיב לב, עין יפה, לאח"ז העירני חכם א' שכפל הנ"ל כתב גם בס' פנינים יקרים (עה"ת, לקוט פי' חסידים), ושכן מובא ב"עיתורי תורה" (בשמו ולא מהכעה"ט!)),

יהודה שמשון גדאלאוויץ

- תנת"ל 770 -

ש ל ח ו ת

יט. בהתנועדות ש"ק פ' משפטים בנוגע לפרש"י "וכל העם רואים את הקולות!" (הנחה בלה"ק סכ"ה) מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א שרצו לתרץ - מדוע לא מביא רש"י שלא היו חגרים ולא טפשים - מכיון שבאותם פסוקים לא נאמר "כל העם".

ולכאור' לא מובן איך הי' אפשר לתרץ כך שהרי גם בפסוק "נעשה ונשמע" שאתו כן מביא רש"י לא נא' כל העם? כתוב: "ויקח ספר הכרית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

ואי אפשר לתרץ שפסוק זה בא בהמשך למש"כ קודם "ויען כל

העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה" (וממילא כאילו שגם ב"נעשה ונשמע" כתוב כל העם).

כי רש"י על הפסוק אומר שזה מדובר אודות מצוות פרישה והגבלה וז' מצוות שנצטוו בני נח וכבוד אד"א ופרה אדומה ודינין שנתנו להם במרה ועל זה ענו כל העם נעשה.

ואילו בפסוק נעשה ונשמע מסביר רש"י שזה על ספר הברית - מכראשית ועד מתן תורה - סיפור לגמרי אחר.

ועוד: מהכתוב משמע שזה הי' ביום אחז שבנתיים כתוב וישכם משה וגו'.

יעקב ארי' שמולביץ
- תות"ל 885 -

כ. בהתוועדות ש"פ משפטים מכה"ח אד"ר נאמר שע"י ההכרזה שבבת זו אשר ראש חודש אדר ראשון יהי' ביום פלוני כו' - מודגש = לשנה זו היא שנה מעוברת, ואפ"ל באם משיח צדקנו יבוא במוצאי שבת מכה"ח אד"ר וכו'.

להעיר אשר לאלה שאומרים ולומדים שיעורי חת"ת בכל יום - הודגשה כבר שנת העיבור החל מ"ט כסלו, ע"י שינוי חלוקת התניא בשיעור יומי בשנת העיבור לגבי שנה פשוטה, והרי זה הכרזה פומבית ע"י לימוד התורה. ועד"ז לאלה שמתתפים בצדקת "קרן השנה" שנותנים בתחלת השנה סכום מסוים עפ"י התעוררות כ"ק אדמו"ר שליט"א - נתרם לקרן זה במספר של שפ"ה ימים! והתעוררות להשתתף בקרן זה נעשתה ג"כ בפרסום הכי גדול.

ולהעיר מספ"ד הרמב"ם הל' קדה"ח (פ"ד הי"ג) שיכולים לעבר השנה תיכף אחרי ראש השנה.

- בכיזור דבר זה שע"י ביאת משיח צדקנו ישנה אפשריות שיעשה משנה מעוברת שנה פשוטה - דנו בזה ב"הערות התמימים ואנ"ש" חוברת ב' (תשל"ג) ע' 121 ואילך.

* * *

בהתוועדות הנ"ל נאמר אשר הפסוק וכל העם רואים את הקולות (יתרו כ, טו) בא בהמשך להפסוק ויהי קולות וברקים (שם יט, טז) - וכ"ז הי' כהיותם עוד כמחנה, קודם מ"ת וכו'.

ולכאורה, בפסוק וכל העם רואים את הקולות מפרש רש"י: את הקולות - היוצאין מפי הגבורה.

היינו עשרת הדברות היוצאין מפי הגבורה - וקולות אלו ראה כל העם.

וע"פ פירוש רש"י זה, היו ב' מיני קולות בזמנים (נפרדים - א) בהיותם במחנה אז היו קולות - רעמים. וקולות אלו רק שמעו (מכיון שבאותו פסוק לא נזכר כלל ענין ראי'), וע"י שמיעת הקולות - רעמים וראיית הברקים ושמיעת קול שופר חזק - פעל עליהם "ויהרד כל העם אשר במחנה",

אח"כ נאמר ויוצא משה את העם וגו', וכל הפרטים המפורטים בפסוקים שלאחרי זה (כולל אמירת הקב"ה למשה לך רד, וכן עשה כמש"נ וירד משה) ואחרי כל זה התחילה אמירת עשרת הדברות.

ובנוגע לדברות אלו מפרש רש"י שכאן חל שינוי והוא - שראו הקולות היוצאין מפי הגבורה, היינו עשה"ד (ולא הרעמים), וזה ה"י רק בעת מתן תורה.

ומכיון שעל מצב זה נאמר וכל העם רואים את הקולות - פרש"י מלמד שלא ה"י בהם סומא, משא"כ במצב הקודם - בהיותם במחנה.

ראי' נוספת ששיטת רש"י אשר פסוק זה וכל העם רואים את הקולות מדובר ע"ד עשה"ד, מפרש"י עצמו עה"פ אשר הוצאתיך (ב, ב): לפי שהיו שומעין קולות הרבה שנאמר את הקולות וכו', והרי זה מדובר בעת אמירת הדברות ולא לפני כן.

- וראה תורה שלימה יתרו כ: אות תלו ובהערות שם שדעת רש"י בפירושו עה"ת כנ"ל. -

ועפ"ז מוכן ג"כ מה שפרש"י עה"פ לעיני כל העם (יט), (א) מלמד שלא ה"י בהם סומא וכו' - כי הפסוק גופא אמר שזה יהי' ביום השלישי (כאשר) ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני, וזה ה"י בעת מתן תורה לא לפני כן.

* * *

בהתוועדות הנ"ל נתבאר למה לא הביא רש"י המדרש שלא ה"י בהם חגרים שנאמר ויטיצבו בתחתית ההר.

כי עה"פ בתחתית ההר מפרש רש"י שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית, שבמצב כזה אי אפשר להיות אופן של התייצבות קומה זקופה וכו'.

ולכאורה, רש"י מביא פירוש זה בשם המדרש בתור פירוש שני, ובתור פירוש ראשון כותב: לפי פשוטו כרגלי ההר, ועפ"י פירוש זה הרי אפשרי התייצבות כרגיל.

ועוד, הראי' דלא ה"י בהם חגרים שנאמר ויטיצבו היא במדרש גופא, היינו שעפ"י הדרש אין סתירה מזה שתחתית ההר פירושו שכפה עליהם ההר כגיגית ועכ"ז התייצבו באופן שלא

הי' בהם חגרים.

ועוד, הבן חמש יודע שמלמדים אותו לא רק אמירת עברי שיוכל להתפלל אלא מלמדים אותו ג"כ איך להתנהג בתפלה, וכשמדובר בנוגע לתפלת י"ח מסבירים לו שצריך להיות כעבד לפני רבו בדרך ארץ וביראה וכו', ובאותו שעה אומרים לו שישנם מקומות בתפלת י"ח שבתחלת הכרכה צריך לכרוע, באמירת כרוך אתה, וכשמגיע להשם צריך לזקוף, ונשאר במצב זה - של זקיפה - עד שצריך לכרוע עוה"פ ורואה שכן עושים גם גדולי ישראל וכו'.

עד"ז יודע - כשיושב בחדר ולומר, ובאמצע נפתח הדלת ונכנס המנהל או איש מכובד נצטווה שיעמוד מכסאו ויעמוד בדרך ארץ - היינו ישר, עד"ז ראה בעת תהלוכת ל"ג בעומר, באו גם חיילים לצעוד בתהלוכה, וראה כאשר המפקד שלהם הכריז אטענשאן "עמדו כל החיילים בזקיפה, ובזה מראים הביטול שלהם להמפקד, אשר מכל זה מבין הבן חמש שעמידה כזו מראה על ביטול.

ולהעיר משו"ע אדה"ז חאו"ח סימן ד' במהדו"ב סעי' ה': ויקום וילך בכפיפת הראש מעט - ושיעור הזקיפה כל שלא יוכלו עיניו לראות למטה בסמוך לרגליו... ומ"מ לא יכוף קומתו יותר מדאי אלא במידה בינונית, בכדי שיראה את הבא כנגדו בפניו - ז"ל מדובר רק ע"ד הראש ולא על כל גופו.

ועוד בכל בוקר מברך זוקף כפופים "שהיתה קומתו כפופה כל הלילה ועכשיו עמדה על מעמדה" (שו"ע אדה"ז חאו"ח סמ"ו סעי' ב').

א' מאב"ש
- ברוקלין נ.י. -

כא. בלקו"ש ש"פ יתרו ש.ז.: שבע מצות בני נח צוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. בהערה 20 דלכאורה לא ס"ל להרמב"ם דעמד והתירם להם - הלכה היא, וראה הערה 15 דעת הרמב"ן עכ"ל.

אולי יש להעיר ולפרש שהציווי התחיל מקודם הוא כמו שפי' רש"י בב"ק לח, ב שעמד והתירם להם שאין מקבלים שכר שאינם מצווים אבל מעונשים לא פטרו, ז.א. שבני נח מקודם נצטוו לומר שנשאר ג"כ העונש שמקודם וע"י משה רבינו נוסף חיוב חדש כנתבאר בהשיחה.

אבל הלשון מקודם נצטוו בהן משמע יותר שקאי על כללות החיוב של שבע מצות בני נח.

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
- ברוקלין נ.י. -

כב. בהמשך להכיאור בפסוק וכל העם רואים, שכאן צריך הפסוק לומר כל העם כיון שיש מקום לומר שאלו שהיו (לדוגמא) בקצה המחנה לא ראו את הקולות והלפידים וכו'.

ולכאורה יש להוסיף בזה. דלכאורה כיון שכאן עומדים כמעמד ומצב שמתכוננים למ"ת א"כ כשישמעו את הקולות והלפידים וכו' א"כ הכי אפשר לומר שלא כולם יראו מה נעשה על ההר, א"כ מדוע לו להפסוק להדגיש שכל העם ראו והרי"ז כעין בשאר הענינים דאין הפסוק מדגיש שכל העם היו כמעמד זה. כיון שזה מוכן בפשטות. דכשמדובר במ"ת הנה כולם היו.

לזה מפרש רש"י (דאה"נ שכולם ראו), דכוונת הפסוק בכל העם הוא ללמד שלא הי' בהם סומא וכו', לומר שהם נתרפאו, ויכלו ג"כ לראות.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

כג. בהשיחה פ' בא מוגה הע' 21 לענין תפילין בשו"ט, כותב שצ"ע ב"אדם שמאיזה סיבה שתהי' חילל (ע"ד - כהן חלל) השו"ט המחויב הוא באות דתפילין - במאי דשקו"ט בזה בשו"ת אמרי יושר ח"ב סקמ"ט" וכו'.

ולהעיר בשינוי הלשון מאותו השאלה בלקו"ש חי"ז ע' 288 הע' 25 "מי שאנסוהו לחלל שכת".

ובאמת, באמרי יושר דן גם כמי שמחלל שבת לצורך חולה, המחויב הוא להניח תפילין. ואילו מדבר כ"ק אד"ש נראה רבזה פשיטא לי' דאינו מחויב, ואין זה שייך להשאלה בה זוא דן. וצ"ב במה שונה, הרי גם הוא חיסר האות דשבת.

ויראה לומר, שזה נתבאר במה שהוסיף לכאר כאן "ע"ד כהן חלל", שפי' שיש גרעון בקדושה. וזה שייך באנסוהו או במאיזה סיבה שתהי', אך לא בפקו"נ. והיינו כמבואר בלקו"ש נשא מ"ב אות ח', ועד"ז בחט"ז ע' 238, שמביא סברא שפקו"נ דוחה שבת זהו דין בשמירת שבת, ובלשון האוה"ח הק' (מובא שם) "למה אני אומר שתחלל שבת על החולה, אין זה קרוי חילול אדרבא זה קרוי שמירת שבת". וא"כ המחלל לצורך פקו"נ יתכן שלו יש האות דשבת יותר מהזולת.

ועוד י"ל בהדוגמא מכהן חלל, שאמנם בעל חסרון הוא, אך לאידך, אין זה באשמתו, ועד"ז ה"מאיזה סיבה שתהי' כחילול שבת אין זה באשמתו, ויתכן מהעדר החינוך הראוי, ענין התלוי בהוריו, וברשיעי לא עסקינו, אלא כתינוקות שנשבו לבין העכו"ם, רחמנא ליצלן ויגאלנו בקרוב.

הרב לוי יצחק ראסקין

- ברוקלין נ.י. -

כד. בשיחת ש"פ משפטים, מבה"ח אד"ר (הנחות התמימים) שקו"ט באם יבוא משיח, האם יהי' שנה מעוברת, ובס"ז שם: . . . בשעת עס קומט אבער שבת מברכים ר"ח אדר ראשון, ווען מ'איז מברך במקום קדוש ובציבור ר"ח אדר ראשון, וואס איז מדגיש אז ס'איז דא אן אדר שני ובמילא א שנה מעוברת - איז מוכרח בודאות אז די שנה איז א מעוברת.

ואע"פ אז צווישן שבת מברכים מיט ר"ח זיינען פאראן כמה ימים, קען דאך משיח קומען בלנתיים... און לכאורה קען ווערן א בלבול החשבונות, און עס זאל באשטימט ווערן אז די שנה איז א פשוטה -

איז אבער דערפון גופא וואס ע"פ הלכה ומנהג ישראל כענטשן אידן (מיט א ברכה) במקום קדוש (בכיהכנ"ס) ובציבור ראש חודש אדר ראשון (וואס איז מדגיש אז די שנה איז א מעוברת) - איז מוכח אז אויב משיח וועט קומען בלנתיים וועט דעם ענין ניט משנה זיין. ע"כ ועי"ש עוד.

ולכאורה הרי בלאו הכי מהי הסכרה שכשיבוא משיח יהי' שינוי בחודש העיבור, הרי "מה שמוסיפין חודש זה" היא "מפני זמן האביב כדי שיהא הפסח באותו זמן" (רמב"ם הל' קידוש החודש רפ"ד)? ובפרט לדעת רבינו סעדי' גאון (הובא ונת' בתורה שלימה כרך יג פרק ג) שעיקר מצוות קביעות החודש הוא על פי החשבון וכן היו נוהגין גם בזמן שביהמ"ק היל' קיים, א"כ גם כשיבוא משיח ימשיכו באותו החשבון?

ואולי אפ"ל בזה ובהקדים: אין הכי נמי שמעברין את השנה בכדי שח"פ יהי' בזמן האביב, אבל מהי ההכרח שיעברוה בשנה זו דוקא (ולא בשנה הבאה). ואדרבא, הסברה נותנת שבש.ז. לא יעברוה, דכל מה שאפשר להקדים מצות הקרבת הפסח, יקדימו.

ואולי אפשר לקשר זה עמש"כ בגמרא סנהדרין יא, סע"א והובא להלכה ברמב"ם (שם ה"ה) "אין מעברים את השנה אלא מפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו (שאר לא יעברוה לא יגיעו לבוא בפסח - רש"י (עפ"י מהרש"ל))."

- דבנדו"ד אפ"ל להיפך כיון דכשיבוא משיח יהי' הגאולה באופן דוארו עם ענני שמיא (דניאל ז, יג. סנהדרין צח, א), "כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם" (ראה ישע'ל ס, ח, ב"ב עה, ב. שמו"ר ספנ"א. ועוד), הנה כל מה שאפשר להקדים, מקדימין

ובנוגע לשיטת הרס"ג שלעולם מקדשין ע"פ החשבון - עיין בלקו"ש ח"ט ע' 475 בשוה"ג.

בשיחה הנ"ל ס"ג: איינער פון די ז' מצוות דב"נ איז איסור אכילת אבר מן החי. וטעם הדבר: בכדי ניט מצער זיי א בעל חי. דערפאר מעג א גוי עסן אן אבר פון א בעל חי מת, אבער ניט אבר מן החי, ווייל דאס איז א צער פארן בעל חי צו נעמען זיינעם אן אבר ווען ער לעבט נאך.

והעירני א' דהרי ישנה שקו"ט אם ב"נ מותרים לאכול מבע"ח שמתה מעצמה (נסמן באנציקלופדי' תלמודית ערך בן נח ע' שנה),

ונראה לומר דכאן (בהשיחה) אינו נכנס לכל השקו"ט ורק אומר "מעג א גוי עסן אן אבר פון א בעל חי מת", דיש לפרש זה בב' אופנים: א) שמתה מאלי' (וזהו להראשונים שסוברים דגם זה מותר). ב) בהמה שימיתוהו קודם. ופשוט.

הרב ישראל בער רובין
- ברוקלין נ.י. -

ש ו נ ו ת

כה. בספר המאמרים ה'תש"ט עמוד 88 מביא מספר כ"ק אדמו"ר הרי"ץ את הסיפור אודות "המעין הלכון" וכך כתוב שם: "כאחד הימים ישבו כ"ק אדמו"ר ודודי הרי"ל בכרם, ובכרם היו כמה אילני פירות אבל היתה השנה הרביעית ולא אכלו הפירות, אמנם אחת המשרתות - האינה יהודית - לקחה תפוח והלכה ונתנה גם להילד - דודינו - הרי"ל - ובירך ואכלו, ורץ לשאול מאת אחיו הבכור - כ"ק אדמו"ר - נוסח הברכה האחרונה אחרי אכילת תפוח, כ"ק אדמו"ר שאלו אי' איפה לקחת תפוח, סיפר לו דודי הרי"ל כי המשרתת נתנה לו תפוח שלקחה מאחד האילנות.

כ"ק אדמו"ר התעצב במאד ויסביר לאחינו הצעיר את האיסור ויסדר לו סדר תיקון...

ונתעוררה לי שאלה הרלי נטע רבעי לא נוהג בחו"ל, כמוכא בספר החינוך "מצות נטע רבעי" (פרשת קדושים) ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בארץ בזכרים ונקבות אבל לא בחוצה לארץ, וכן כתב הרמב"ם זכרונו לברכה: כשם שאין מעשר עני בסוריא כך אין נטע רבעי בסוריא. ע"כ.

יש אמנם דיעה שכרם רבעי נוהג בחו"ל מדרכנו (כמוכא

(בחינוך) אולם כרם בסיפור הכוונה - גארטן - (עמוד 87 תש"ט)*.

הרב מנחם מענדל קירש
- ברוקלין נ.י. -

כו. תורת לוי יצחק (ארבעים שנה להסתלקותו תד"ש -
תשד"מ).

קלה) ע' יו"ד (תענית) ועיין ברשימה ע"פ ועשו ארון
עצי שיטים (170).

קלו) ע' יד (תענית) ועיין ברשימה על מארז"ל (171)
אבזקת במילתא דמלכא (172).

קלז) ע' יז (תענית) ועיין ברשימה על מארז"ל בסנהדרין
(173) תכ"ד בעילות בעל אותו רשע (174).

קלח) ע' יח (תענית) ועיין מזה ברשימה על מארז"ל
אמרי דבי ר' ינאי מ"ד כי מיץ חלב יוציא חמאה (137).

קלט) ע' לח (נזיר) ועיין מזה ברשימה על מארז"ל
אמרי דבי ר' ינאי מ"ד כי מיץ חלב יוציא חמאה (137).

קמ) ע' מד (נזיר) ועיין מזה ברשימה ע"פ זמרו אלקים
זמרו (174*).

קמא) ע' מה (נזיר) ועיין במאו"א מע' שופר וזה"ק פ'

(170) נסמן לעיל סל"ח הערה 70.

(171) ב"מ עח, ב.

(172) נזכר ג"כ לקמן תורת לוי יצחק גיטין ע' קג -
לא נדפס לע"ע.

(173) סנהדרין פכ, ב.

(174) נזכר ג"כ תורת לוי יצחק עבודה זרה ע' רכ.

(174*) לא נדפס לע"ע.

(* בהרשימה נאמר "ולא אכלו הפירות" ולא נאמר שהיו
אסורים לאכול, ואולי הי' זה מצד הידור וכו' וכיו"ב שלקחו
ע"ע, גם ע"י בשו"ע המחבר יו"ד סי' רצ"ד סעי' ז' שכתב:
"דין נטע רבעי נוהג אף בחוץ לארץ" ורק אח"כ מובא שם דיעות
אחרות, עיי"ש, עוד אפשר לומר באופן פשוט, שהיו פירות

יתרו דפ"א ע"ב בדעת ר' יהודה ומה שנרשם בגליון שם בס"ד (175).

קמב) ע' מה (נזיר) ועיין בזה"ק פ' משפטים דקכ"ה ע"ב מיכלא דההוא רשע בישראל בחלבא הוה, וגבינה עם בשרא ומה שנרשם בס"ד בגליון שם (176).

קמג) ע' מו (נזיר) וכמ"ש מזה ברשימה בס"ד ברשימה דמעשר בהמה ע"ש (177).

קמד) ע' נט (סוטה) כמ"ש בס"ד באריכות על מארז"ל בגיטין דט"ו ע"ב אמר רב חסדא גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין (178).

(175) נדפס לקוטי לוי יצחק הערות לזהר יתרו ע' פו.

(176) נדפס לקוטי לוי יצחק הערות לזהר משפטים ס"ע פ"ח.

(177) נסמן לעיל סמ"א הערה 75.

(178) נזכר ג"כ (לקמן תורת לוי יצחק מנחות ע' רלב).

[ומה שמבואר אצלי במ"א שרב חסדא רומז על חסד(?)]. תורת לוי יצחק [הוספה כ-קה"ת י"ג אייר תשמ"א]. גיטין ע' ד' - לא נדפס לע"ע.

המשך יבוא אי"ה.

י.א.י.

- ברוקלין נ.י. -

ה ל ו ס י ו ם

כז. כ"ב סיון: "לאמירת והביאנו לשלום כו' מחברים תחלה ב' הציציות דלפניו, אח"כ מצרפים ציצית כנף השמאל ללאחוריו, אח"ז ציצית דכנף הימין ואוחזים אותם בין קמיצה לזרת דיד שמאל.

נושקים הציציות שש פעמים היינו כאמירת תיבות: ציצית, ציצית, לציצית, אמת, קימת, לעד."

ערלה מג' שנים הראשונות, ובפשטות כ"השנה הרביעית" עדיין לא גדלו הפירות דשנה זו, באופן שיוכלו לאכלו, אלא שנשארו הפירות משנה השלישית.

וחביאנו לשלום - ראה פתורא דאבא (מנהגי האר"י) סי' עח: ובאמרך מהר והבא עלינו כו' לישים כ' צדדי הטלית ע"ג ב' כתפיו כו'... מהר והבא עלינו ברכה ושלום מהרה מארבע כנפות כו'. - ועפ"ז נראה שאין שינוי שהרי בין למנהגו ובין למ"ש כאן ה"ז קשור עם ארבע כנפות וכו'.

ל' סיון: "העכרת הפרשה שמו"ת - פסוק פסוק. וקורין גם ההפטר, או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח, או פרשיות מחוברות וכיוצא בזה...".

"פסוק פסוק" - האריז"ל. מג"א סרפ"ה ס"ק א' שו"ע אדה"ז שם ס"ג. ולהעיר ממ"ש בדרכי חיים ושלום, סי' שנ: ולא אמר התרגום אחר כל פסוק רק אחר כל ענין כמו פתוחה או סתומה...".

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

לזכות

הילד יואל שיחי'
לאורך ימים ושנים טובות
לרגלי הכנסו בבריתו של א"א ע"ה
ביום ב' כ"ו שבט
תהי' שנת דברי משיח



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריונדי שיחיו

נפרסטק

זקניו

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת בת' שיחיו נפרסטק

הרה"ת ר' ישראל אהרן וזוגתו מרת סימה שיחיו זאקאן

הורי זקניו

הרה"ת ר' ראובן דוב בער וזוגתו שיחיו נפרסטק

הרה"ת ר' אבא וזוגתו שיחיו לויץ

הרה"ת ר' ישע'י הכהן וזוגתו שיחיו מטליץ