

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



בא
גליון יח (ריט)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וחמש לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

- יהודה באל"ף (יהודא) או בה"א ד
- תאריך הילולת הרמב"ם ד
- יום הילולת הרמב"ם ה
- הדפסת הלכות ת"ת לאדה"ז ו
- ספר חשמונאים - ספר חיצוני ז
- הסכמת הצ"צ לספרים ז
- במה מתבטא הנס דחנוכה ח
- האבות קיימו בפועל התורה עד שלא נתנה יא

נ ג ל ה

- נבואת אמת ונבואת שקר יא
- בגמ' ב"ק "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את ניזקו" יב

ח ס י ד ו ת

- אלם אם הוא בר דעת יד

ש י ח ו ת

- בהשאלה בפרש"י וראא ז, ט-י. תנין. הוא נחש יד
- בענין הנ"ל טו
- כענין הנ"ל יז
- זמן קריאת שמות להשבטים יז
- קוב"ה לא עביד ניסא למגנא יח
- בפרש"י הנ"ל יח
- שיכות דחודש שבט עם שבט יוסף יט
- בפרש"י הנ"ל יט
- בפרש"י הנ"ל יט
- בפרש"י הנ"ל כ
- בהשאלה בפרש"י וראא. מדוע אינו אזכיר נס בתוך נס ... כג
- בפרש"י הנ"ל, דמנין לרש"י ד"תנין" הוא "נחש" כד
- תלמיד שגלה מגליו רבו לפי טעם הצפע"פ כה
- לימוד עם תלמיד שאינו הגון אם ליכא חיוב או דיש - איסור כה
- תלמיד שגלה ורב שגלה איך לומדין עמהם כז
- הוראת "המיר ימירנו והי' הוא" כח
- מאיזה פסוק נעשה הצירוף דשם הוי' דחודש שבט כט

העברת הערלה ביטול גקה"ט כט
בזמן בית שני נתוספו רוב הגזירות והחומרות כו' ל

ש ו נ ת

ועבודתינו כיו"ד (גליון) ל
מ"מ לדרך הלימוד ל
הערה באגרות קודש דאדמו"ר הזקן לא

ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

א. בלקו"ש כ - כד טבת ש.ז. אות ג' מביא וז"ל: ...אויך אין התחלת ספרים הנ"ל איז כשפ ווי דער רמב"ו הויבט אן זיין ספר מיט די ווערטער יסוד היסודות ועמוד החכמה וואס זייערע ראשי תיבות איז הו"י - כידוע דברי נכדו ר' דוד הנגיד "כי משנה תורה שחבר זקנו הרמב"מ מחליל בשת המפורש ער"ז באנגט זיך אן שו"ע אדמו"ר הזקן (במהדורא תניינא) מיט יהודה בן תימא אומר וואס מהטעמין שיש לומר בזה איז כולו על שמו של הקב"ה - ס'איז דא אין אייך דער גאנצער ש"ו הו"י. עכ"ל.

ולעיר גי"כ משיחת ש"פ: וראא מכה"ח שבט תשד"מ: ...דרך אגב בדפוס שלפנינו - יהודה (באל"פ), דלא כבטור או"ח בתחלתו) וכמשנה (אבות פ"ה מ"כ) - יהודה (בה"א). ויש לברר בדפוסים שלפנינו - האט געז בהם נדכס יהודא או שבהם נדכס יהודה, ואח"כ שינו ל"יהודא" (מאיזה סיבה שתהי' דלכאורה צ"ל יהודה (בה"א דוקא) לא רק מיני שכ"ה בטור ובמשנה (כנ"ל) אלא גע מיני שכך כותבים את השט יהודה וכו' עכ"ל. ולהעיר דברפוס שו"ע אדה"ז תרז נדכס יהודה עם ה"א. כנ"ל. (ועיין גע בגליון ש"פ בא דשנה שעברה).

שאל שמעון דויטש
- תלמיד בישיבה -

ב. בלקו"ש כ - כד טבת ש.ז. בתחלתו מביא וז"ל: כ טבת - דער יו"ו ההילולא פון רמב"ם ומציין להערה 1 וז"ל בהערה: כ"ה בשם הגדולים להחיד"א (מערכת גדולים ערך רמב"ם בסוף) ובתולדות הרמב"ט (שנדפסו בשו"ת ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ט) - מכת"י ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם (וכ"ה בסדר הדורות ד"א תתקכז) נוסח המצבה (שהוקמה לפני כשישים שנה לערך) ועוד.

בס' צמח דוד (חלק ראשון תתקסד לאלף החמישי) כתב שנפטר ביום כד טבת אבל מערש מקורו "ככתוב בספר מאור עיניו ורק כ"ה". ובמאור עינינו שז"כ טבת" (וכן בסדר הדורות שצוין לעיל - מביא מס' מאור עינים טרק כה התאריך כ טבת) ויתירה מזו: המאור עינים גופא כותב זה עש"י כת"י ר' דוד הנגיד שבסוף מס' ר"ה שהוא הוא שהובא בשם הגדולים להחיד"א ובתולדות הרמב"ם שנדפסו בשו"ת ברכת אברהם

(שצוינו לעיל) שמכל זה נראה דמ"ש לכנינו בצמח דוד "כד טבת" הוא טעות המעתיק. עכ"ל ההערה.

ויש להעיר מספר דבר יום ביומו על כ טבת בקטע השני וז"ל: "בו פטירת הרמב"ה ז"ל (סה"ד ושה"ג מ' ה"ג) וכן הוא בתולדות הרמב"ם שנדפס בשו"ת ברכת אברהם לכנו הר"א ז"ל ונפטר בשנת ד"א תתקס"ה בן שבעים שנה, ובס' צמח דוד כ' על כ"ד טבת והרי ג' עדים נאמנים על כ' טבת ובל"ס ט"ס בצמח דוד." עכ"ל לענינינו, ולא באתי אלא להעיר.

הרב ישע'י פרקביץ

- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש כ - כד טבת ש.ז. הערה 1 דמ"ש בצמח דוד דיום כ"ד טבת הוא יום ההילולא דהרמב"ם הוא טעות המעתיק, דהרי הצמח דוד עצמו כותב דמקור דבריו הוא מספר מאור עינים ושם כתוב (ע"פ כת"י ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם) שיום ההילולא של הרמב"ם הוא ביום כ' טבת.

והנה בענין זה יש להעיר מרשימת רח"א ביחאווסקי שהועתק בס' מגדל עז (כפ"ח תש"מ) בשולי הגליון לע' רנו, וז"ל: "סיפר לי ר' שלמה תומרקין ששמע מחסידים זקנים בשם הצדיק מרוז'ין שאמר שהיא"צ של הרמב"ם הוא ג"כ כ"ד טבת ומה שנמצא באיזה מקום כתוב שיא"צ של הרמב"ם הוא כ' טבת הוא טעות סופר, ואמר עוד שהרמב"ם ואדמו"ר היו משורש אחד וע"כ הי' מגבי' אדמו"ר את הרמב"ם וכן היו לו רודפים כמו שהיו רודפים להרמב"ם ושניהם יחד הוא בחי' ושמתי כדכד. עכ"ל".

והנה אפילו את"ל שישנה מסורה מהצדיק מרוז'ין שההילולא היא בכ"ד טבת, אבל מובן ופשוט שמ"ש שח שכ' טבת הוא ט"ס בטח אין לומר כן כנ"ל מהשיחה.

* * *

ומענין לענין - הנה בהמשך להמבואר בארוכה בהשיחה נקודות משותפות בהרמב"ם ואדה"ז יש להעתיק גם הסיפור שהובא במגדל עוז שם, וז"ל: שמעתי מר' טוב'י' משעדרין ז"ל (שהי' למדן גדול וחסיד, וזכה להיות איזה פעמים אצל דו"ז אדמו"ר בעל צ"צ נ"ע) שהרה"ק מווילעדניק אמר שמהאותיות רמב"ם לקח הרב בעל התניא נ"ע אותיות רב ולכן נק' רב. וגם

לשוננו קרוב ללשון הרמב"ם. ומ"ם פתוחה לקח צדיק א' שאומר הרבה תורה, ומ"ם סתומה א' שאינו אומר כלום. עכ"ל.

* * *

בלקו"ש שם הערה 20 כ' וז"ל: "והלכות ת"ת נדפסו לכל לראש (שקלאוו תקנ"ד), וכן (לוח) ברה"נ (תקנ"ה) - אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ כרך יו"ד ע' קיז).

כמו ברמב"ם שהספר ההלכות שלו - ספר היד, כתבו ונתפרסם לפני ספרו מו"נ". עכ"ל שם.

ויש להעיר משיחת י"ט כסלו ש.ז. (הנחות הת') סי"ב וז"ל: "ספר התניא איז דער ספר הראשון וואס דער אלטער רבי האט געדרוקט, און אויך לפי דעת יש אומרים אז הלכות ברכות הנהנין איז געווען געדרוקט לפנ"ז, איז אבער (נוסף לזה וואס דאס איז נאר א שיטת י"א, איז) הלכות ברכות הנהנין איז געווען געדרוקט בלויז אלס "לוח", ניט אלס "ספר"; משא"כ ספר התניא איז א "ספר" ערוך, השייך לכל אחד ואחד, און ווי דער אלטער רבי שרייבט בהקדמת הספר אז דאס איז געשריבן געווארן לכאו"א, ולפנ"ז איז ער מקדים אין דעם שער הספר, אז דאס איז באופן פון "קרוב אליך הדבר מאד". עכ"ל.

ובהערה שבשולי הגליון שם כ' וז"ל: "ראה אגרות קודש אדמו"ר מהור"י"צ (כרך י' ע' קיז): "תרגמה... בשנה זו נחמלאו מאה שנה להדפסת ספר הראשון של הוד כ"ק רבינו הזקן ברכות הנהנין, והוא הקדמה לספר התניא שנדפס בשנת תקנ"ו". ולפי זה מובן, אשר לדעת האומרים שלוח ברכות הנהנין נדפס לראשונה בשנת תק"ס (כנסמן בהערה באגרות שם. ובארוכה בספר תורת חב"ד ב במבוא ע' סד ואילך. ועוד), נמצא שספר התניא שנדפס לכו"ע בשנת תקנ"ו-תקנ"ז, הוא הספר הראשון שהדפיס אדמו"ר הזקן.

ואף שהלכות ת"ת כבר נדפסו לפנ"ז (בשנת תקנ"ד), מ"מ ה' ת"ת נדפסו בהעלמת שם המחבר (ועד"ז לכאורה גם הדפוס הראשון דלוח ברכה"נ - ראה בס' הנ"ל שם), משא"כ ספר התניא, אף שנדפס ג"כ בהעלם שם המחבר, מ"מ, כיון שכו"כ שנים לפני ההדפסה נתפרסם בקונטרסים ובידיעת שם המחבר (כמובן גם מהקדמת המלקט), אפשר לומר שהוא הספר הראשון שהדפיס רבינו הזקן שנודע שם מחברו. עכ"ל.

א' התלמידים

ד. בלקו"ש לחנוכה ש.ז. בהערה 7 כ"ק אד"ש מביא מס' החשמונאים ובשולי הגליון (השני) מציינו: "הוזכר בס' בה"ג הל' סופרים, וראה לקו"ש חט"ו עמ' 368 הערה 17 ע"ד ספר זה".

ולהעיר מאנציקלופדי' תלמודית (חט"ו) ערך חכמות חיצוניות עמ' 50 ובהערה 153, וז"ל: וכן הביאו הגאונים דברים הכתובים בספר בן סירא וספר בני חשמונאי ופירשום, וכתבו שראוי להביא מספרים אלה כשם שהשתמשו בהם חכמים ולקחו מהם דברי מוסר והתבוננות יפים, ובהערה צויין המקור לזה: "עי' רס"ג בזכרון לראשונים מחברת ה' עמ' קעו-קפ, ועיי"ש עמ' קנ".

ועוד ראיתי לרושמי רשומות מציינים ל: א) תוס' יו"ט במס' מגילה (פ"ג מ"ו) "ואני מצאתי בספר מכבי וכו'". ב) אליהו זוטא סי' תר"ע שמעיר מ"סברת המכבי"י וכו'. ג) והנ"ל העתיקו החיד"א בס' מחזיק ברכה קונטרס אחרון לסי' תר"ע. ד) ערוך השלחן או"ח סי' תר"ע ס"ה "מבואר בספר חשמונאי".

אמנם ראה להמהר"ץ חיות בס' תורת נביאים (בתוך: כל ספרי מהר"ץ חיות ח"א עמ' 33 בהגה) שכותב: והי' אצלנו בבית שני עוד שאר ספרים ממחברי ישראל כמו ס' חשמונאים וכו' ונקראו ספרים גנוזים או ספרים החצונים וכו' ספרים הללו נקראו חצונים כיון שלא נראו לחכמים בבית שני לספחם אל כתבי קודש הנה שוב אסור אצלם הכתיבה (משום דדברים שבעל פה אין רשאים לכותבם), ובמק"א הראיתי ציפה עשו חז"ל דדחאו הספרים הללו בשתי ידיים ולא נראו להם להכניסם בין ספרי ישראל כי אינם הולכים על סדר הקבלה האמיתית כפי שמסור לנו מדור דור עכ"ל, וראה שם שהאריך עוד בזה.

וראה כל הנ"ל בארוכה במבוא למגילת בני חשמונאי (מגילת אנטיוכוס) מהדורת רצאבי (בני ברק תשמ"ב) בתוך ספר "שמן למאור" על ענייני חנוכה.

* * *

בגליון טו עמ' יח תמה הרב ש.ד.ח.ה. על שמצינו הסכמה מהצמח צדק על הפרקי דר"א עם פ"י הרד"ל בניגוד למה שהוא בעצמו כותב "שאיך דרכי מעולם בכך ליתן הסכמה".

יש להעיר שמצינו עוד הסכמה על ספר "אור לישרים" על "ספר הישר לרבינו תם" לבעל המחבר ערוך השלחן.

וכך מסופר בספר "מוולוז'ין עד ירושלים" להרב מאיר בר-אילן (ברלין) פרק לח: "בהיותו בנובוזיבקוב התחיל זקני להדפיס, עוד לפני "ערוך השולחן", חיבור בשם "אור לישרים" על "ספר הישר לרבינו תם"... הספר הזה שנדפס רק חלק ממנו הוא כעת יקר המציאות... אין הספר אור לישרים בעולם מלבד מספר קטן של אכסמפלארים מחלק אחד, גם בחלק זה לא כל האכסמפלארים שווים. רק בכמה מהם יש דף עם הסכמות, וכיניהן מאת... האדמו"ר המפורסם רבי מנדל מליבאוויץ... רבי מנדל החשיב אותו מאד וכתב עליו שבחים גדולים".

ברוך אבערלנדר
- תות"ל כפר חב"ד -

ה. בלקו"ש חלק י' (ע' 142 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בדעת הרמב"ם (רפ"ג מהל' חנוכה) דבחנוכה היו ב' סוגי מאורעות וניסים: (א) נס דנצחון המלחמה; (ב) נס דפך השמן. ומבאר דכנגד ב' ענינים אלו התקינו חז"ל ב' ענינים: (א) ימי שמחה; (ב) ימי הלל. ומה שבמס' שבת (כא, ב) הוזכר רק הלל (והודאה) ולא שמחה, הוא משום דבגמ' שם איירי רק בנס דפך השמן (דהוא עיקר הטעם דתקנת "ימי הלל"), ולא בנס דנצחון המלחמה (דהוא הטעם דתקנת "ימי שמחה"). ועפ"ז מבאר (בהע' 18 שם) מה שהרמב"ם (שם ה"ג) הזכיר רק "הלל" ולא הזכיר "הודאה", דכיון ש"ההודאה" ד"ועל הניסים" הוא בעיקר על הנס דנצחון המלחמה אין לומר (לדעת הרמב"ם) שכוונת הגמ' ב"הודאה" (שתקנו משום הנס דפך השמן) היא "לומר בו ועל הניסים" כדכתב הטור. ולכן ס"ל להרמב"ם ש"הלל והודאה" שבש"ס הם ב' פרטים בהלל (והל' "הלל" שברמב"ם כולל גם הפרט ד"הודאה"), עיי"ש בארוכה.

והעיר בזה ח"א, דאף שלשיטת הרמב"ם אין לפרש "הודאה" שבש"ס כמש"כ הטור כדביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א, מ"מ צ"ע למה בחר כ"ק אדמו"ר שליט"א לפרש דהרמב"ם ס"ל דהלל והודאה שבש"ס הם ב' פרטים בהלל, והרמב"ם שינה וכלל ב' הפרטים בל' "הלל", ולא ניחא לי' לפרש כמש"כ בנימוקי מהרא"י לרמב"ם שם וז"ל: נ"ל דרבינו מפרש בהודאה היינו הדלקת נ"ח וברכותי', שזהו קרא הודאה על הנס... ובזה מיושב הערת הרא"ם בביאורו לסמ"ג שתמה אמאי השמיטו עיקר הקבוע בנר. ולדעת רבינו לפימ"ש היינו הנאמר במלת הודאה, וזהו שכ' רבינו... הלל ומדליקין הנרות כסדר הגמ' לפי הכוונה שכתבתי וא"ש, עכ"ל.

וכיו"ב כ' ג"כ בס' ברית משה (ביאור לסמ"ג מ"ע ה')

מד"ס ס"א א'), וציין להמפורש ברמב"ם שם פ"ג הי"ב שכ' וז"ל: מצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הניסים שעשה לנו כו' ע"כ. הרי לנו מדברי הרמב"ם גופא דגדר נ"ח הוא ענין הוראה. ובאמת הדבר מפורש לכאורה בנוסח הנרות הללו שמסלימין בו "להודות ולהלל לשמך הגדול כו'". ובס' שו"ת משנת יעב"ץ (להרב זולטי ז"ל מירושתי' ח"א ס"א ע"ג) מוסיף דבס' פסקי ריא"ז למס' שבת (שנדמ"ח) מבואר להדיא דמפרש ל' "הוראה" שבש"ס לענין הדלקת נ"ח, דז"ל: לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ח' ימים שגומרין בהן את ההלל ומודים על הנס בהדלקת הנרות כו'.

ואשר נראה, דמדברי הרמב"ם גופא מוכח דלא כדברי הנ"ל, ומבואר מדבריו ג"כ בטעם הדבר דאפ"ל כן, והוא בהקדם ל' הרמב"ם שם (פ"ג ה"ג) וז"ל: ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו ח' ימים האלו ... ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס ... והדלקת הנרות בהן מצוה מד"ס כקריאת המגילה, ע"כ.

והנה מדכ' כאן הרמב"ם שענין נ"ח הוא "להראות ולגלות הנס", ולא הזכיר כלל ענין ד"הוראה" (עדמ"כ בפ"ד) משמע (עכ"פ) דענין ה"הוראה" אינו עיקר גדר המצוה דנ"ח, ואינו מפרש בהכי ל' "הוראה" שבש"ס, דאלא"כ פשוט לכאורה דה"ל להוסיף כאן כעין הל' שכ' בפ"ד.

איברא שבס' או"ש כ' לפרש דמש"כ כאן הרמב"ם "להראות ולגלות הנס" הוא פירוש וטעם למש"כ דהדה"נ הוא כלילה דוקא, דשרגא בטיהרא מאי אהני, עיי"ש. ולכאורה יוצא לפי"ז שבכתבו "להראות ולגלות הנס" אין כוונת הרמב"ם לבאר גדר המצוה דנ"ח, אלא הדין למה ההדלקה הוא כלילה דוקא, וא"כ שפיר י"ל דעיקר גדר המצוה דנ"ח הוא גדר "הוראה". אמנם נראה ברור דגם אם נניח כדברי האו"ש, הנה הא גופא שכ' הרמב"ם כאן שהדה"נ הוא כלילה דוקא, אין עיקר כוונתו לפרש בהכי (כאן) זמן המצוה (שכתבו כפרטיות בפ"ד ה"ה בהדי שאר הל' נ"ח), אלא עיקר כוונתו לפרש בזה גדר המצוה שהוא להראות ולגלות הנס שמש"כ זמנו הוא כלילה דוקא, וד"ל. (אבל עי' בזה ברמב"ם מהד' פרנקל שבכתה"י כו' ליתא ל' תיבות אלו "להראות ולגלות הנס").

ומש"כ הרמב"ם בפ"ד הי"ד ענין הודי' במצות נ"ח, י"ל דלא כ"כ אלא בטעם הדבר ש"מצות נ"ח היא מצוה חביבה עד מאד וצריך אדם להזהר בה וכו'", אבל לא לבאר בהכי עצם

הגדר דמצות נ"ח.

ונראה דאדרבה משם גופא מוכח דאין מצות נ"ח עיקר הענין ד"הוראה", דמדכ' שם הרמב"ם "ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הניסים כו"ו" (ולא כתב "ולהודות לו"), משמע דל' "להוסיף" קאי ג"כ אהודאה, והיינו דיש עיקר "שבח הא-ל והודי' לו", ויש הוספה בזה שבא כתוצאה מהדלקת נ"ח, אבל לא דעיקר (השבח ו) ההודאה הוא בהדלקת נ"ח. ועפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א של "הלל" שכ' הרמב"ם בפ"ג כולל גם הלל ("שבח הא-ל") וגם הודאה ("הודי' לו") את"ש.

ויומתק ביותר וכיותר דכבר כ' הרמב"ם ע"ד עיקר השבח וההודי' בפ"ג, ומובן בפשטות מש"כ כאן הרמב"ם "ולהוסיף". (ואכמ"ל במש"כ בזה בס' או"ש).

ולאחר כ"ז, הנה עצם הענין מכו"ר היטב מילתא בטעמי' בדיוק לשונו הזהב וסגנונו של הרמב"ם על אחר בפ"ג ה"ג, והוא בהקדם קושיית הרא"ם הנ"ל אמאי השמיטו עיקר הקבוע בנר. והנה מפשטות ל' הש"ס "קבעום ועשאוּם יו"ט בהלל והודאה" משמע ד"הלל והודאה" הוא דין בחפצא דיומא, היינו שע"ז ובזה הם יו"ט (שלא כשאר ימי החול), עיי"ש בפרש"י ועוד (ולהעיר ממש"כ בר"י מלוניל לשם, ועוד).

ומתורץ בזה הערת הרא"ם בפשטות, דבש"ס מביא הברייתא דמגילת תענית דאיירי רק ביחודא דיומא, ולא בחיובא דיומא. והדבר מכו"ר ומודגש היטב בל' הרמב"ם, דבענין "שמחה והלל" כ' "התקינו חכמים ... שיהיו ח' הימים האלו ... ימי שמחה והלל", היינו דהוא דין בחפצא דיומא שהם יהיו ימי שמחה והלל, ובהמשך דבריו לענין הדלה"נ משנה סגנונו וכ' "ומדליקין בהם הנרות" (ולא כ' "ודהדלקת הנרות" וכיו"ב) שהוא ל' המורה אחיובא דגברא, והוא ענין חדש נפרד ועומד בפ"ע בנוסף לתקנת חכמים שבאותו הדור בחפצא דיומא (שלכן לא כ' בסגנון "ושיהיו מדליקין בהם הנרות" וכיו"ב), ומשה"כ הוצרך הרמב"ם לסיים בזה "והדה"נ בהן מצוה מד"ס", מכיון שאינו נכלל בתקנת חכמים הנ"ל. ודו"ק בכ"ז.

ועוד יש להאריך בכהנ"ל, אבל די בזה להיות מכו"ר היטב הטעם (בדא"פ) לביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א הנ"ל. (כ"ז נרשם מבלי לעיין במגילת תענית על אחר, ובס' מרכבת המשנה הספרדי שצויין בנימוקי מהרא"י שאינם תח"י).

חבורת לומדי שיחות כ"ק אד"ש

- טאראנטא קנדה -

1. בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 326 מבואר שהאבות לא קיימו מצות תפילין כמות שהיא בגשמיות כיון שענין יצי"מ עוד לא ה'.

ולא הבנתי, הלא רש"י כ' גבי לוט (ומצות אפה - פסח ה"י" (וירא יט, ג) וגם קרבן פסח - כ' רש"י שיצחק הקריבו (תולדות כז, ט)?!

* * *

בלקו"ש חלק כג עמ' 1-340 נדפס מכתב למו"ל שו"ת רגמ"ה, וכ"פ מופיע בו רבינו "גרשון" בנו"ן, וצ"ע, שמורגל לכתבו דוקא במ"ם (השו"ת - אינו תח"י).

הרב י.ש. גינזבורג
- רב מקומי עומר -

נ ג ל ה

2. בסנהדרין פט, ב. איתא: "והא יונה דהדרו בה ולא אודעוהו?". וצ"ע היכן מצינו שלא הודיעו ליונה מהשמים שבטלה הגזירה על נינוה.

וצ"ל שהגמרא מתכוונת להאמור בפרקי דרבי אליעזר שיונה הנביא ברח מפני שחש שאותו העם יעשה תשובה ואז לא רק שה' יעניש את ישראל שלא עשו תשובה, אלא גם שיקראו לו נביא שקר. ואכן מסופר שם שהיו ישראל קוראים אותו נביא שקר (פרק י') וכן פירש רש"י (ד, א-ב).

והנה הרמב"ם בסוף הלכות יסודי התורה מבאר, שאם ניבא הנביא לטובה ולא באה, הרי זו הכחשה לנבואתו כי אין הקב"ה חוזר בו מהכחשה על הטובה, אבל אם ניבא פורענות ולא באה אין זו הכחשה לנבואתו, כי יתכן שה' ניחם על הרעה כמו בנינוה וחזקיהו ועוד, עיין שם. נמצא שבאמת לא ה' מקום לקרותו נביא שקר. אולם, הרי כאמור בגמרא זו "לא יעשה ה"א דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים", וכיון שה' לא הודיע לו - והעיקר, במקביל לנביאים אחרים כדי לאמת נבואתו ולהוכיח שאכן חזר בו ה' ולא היתה זו נבואת שקר - חרה לו מאד. ותשובת ה' לפי זה היתה, שהוא צריך ה' מראש להבין ולהודיע שנינוה יכולה ועשוי' לשוב בתשובה, וכי הגזירה עליהם היא רק "נהפכת" בלבד, היינו מתן אפשרות לבטלה מראש ואז לא ה' נראה כנביא שקר.

ולהעיר שבירושלמי מסכת מכות (פרק ב הלכה ו) מסופר

שאלו לחכמה חוטא מה ענשו - אמרה "חטאים תרדף רעה"; שאלו לנבואה - אמרה "הנפש החוטאת היא תמות" ורק כששאלו להקב"ה אמר יעשה תשובה ויתכפר לו. הרי שהנבואה כשלעצמה קשה לה לקבל את ענין התשובה גם אצל ישראל, ומה גם - בין אומות העולם. כן להעיר שיש אצל חז"ל הבחנה בין גזירה שנחתמה בטיט או בדם - מוחלטת או לא (אסתר רבה ז, יח).

הנ"ל

ח. בבא קמא ט, ב.: ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את ניזקו כיצד שור ובור שמסרן לחש"ו והיזיקו חייב לשלם משא"כ באש, במאי עסקינן אילימא בשור קשור ובור מכוסה, מ"ש הכא ומ"ש הכא, אלא בשור מותר ובור מגולה וכו' והא אר"ל משמיל דחזקי' וכו' מ"ט הא כרי היזיקא, לעולם בשור קשור וכו' שור דרכי' לנתוקי ובור דרכי' לנתורי גחלת כמה דשביק ולה מעמיא עמיא ואזלא. עכ"ל.

ופירש"י בד"ה "שור דרכי' לנתוקי" והוי לי' לאסוקי דעת' שאפ' אין החרש מתירו סופו להתיר את עצמו הילכך שמירה רעועה היא ואפ' התירו החרש חייב בעל השור עכ"ל. והקשו עליו בתוד"ה הנ"ל דיקשה מהגמ', דהרי לשית רש"י מדובר בכסו כראוי וכדברי התוס' כדיבור הקודם והרי בגמ' תנן להדיא כסו כראוי פטור.

וצריך להבין בסוגיא א. מהו ההו"א של הגמ', שהגמ' לא העלתה בדעתה שמכוון דהו"ל לאסוקי אדעת' אי"ז חסרון בשמירה שלכן בהו"א פטור ומה השתנה בהמסקנא. ב. דלכאורה יוקשה על רש"י קושית תוס' מהגמ' שכסו כראוי פטור (ובתירוצו הרי תוס' פליג על רש"י).

ולברר את הסוגיא נראה בהקדים התמיה בדברי הגמ' "כיצד שור ובור שמסרן לחש"ו וכו' אילימא בשור קשור ובור מכוסה ודכוותי' גבי אש גחלת מ"ש הכא ומ"ש הכא", דמובן בפשטות שמה שהבעלים מסרו לחש"ו בור הוא בכדי לשמור, וממסירתו משמע שהוא לא כיסה את הבור כראוי שלכן הוצרך לשמירתן של החש"ו, ובפרט לפי שאלת הגמ' דמיירי בשור קשור ובור מכוסה שאעפ"כ שהם קשורים ומכוסים הוצרך לשמירתן מוכח שהוא כיסה אבל לא כראוי דע"ז סד"א דיפטר וכפי שהקשתה הגמ' מ"ש הכא ומ"ש הכא, דהרי האחריות להיזק לא נגרמה בעטוי כי הרי הוא לא השומר אלא החש"ו, וא"כ אין לחייבו, נמצא דשית רש"י מיירי שכיסו לא כראוי, (ואמנם השיטמ"ק הוכיח ע"ד הנ"ל אבל לא מההו"א כדברינו אלא מהמסקנא דהרבנות שאע"ג שהחרש שומר קצת מ"מ יתחייב הבעלים דהו"ל לאסוקי דעת'). עכ"פ, במסקנת הגמ' יתחייבו בכ"ז

הבעלים דהו"ל לאסוקי דעת'י, וצלה"ב טעם השנוי מהו"א.

ובפשטות ה'י אפש"ל, דבהו"א הגמ' הבינה שמכיון שכיסיתי את הבור ושמתי לחש"ו בכדי לשמור על הבור א"כ מצד הבעלים מימשו כל החובות שמירה שמוטלות עליו, וא"כ אין סיבה לחייבו באם מישהו הוזק כיון שההיזק סולק ע"י הכסוי של הבור וע"י שמירתו של החש"ו, א"כ מצד דיני השמירה אין לחייבו.

משא"כ במסקנא ס"ל להגמ' דאיה"נ מצד ההיזק ל"ש לחייבו בתשלומין אבל בחיובי השמירה נדרשים לא רק לסלק ההיזק, אלא לסלק את המזיק לגמרי וכיון שכסהו לא כראוי בהתחלה א"כ נחסר כאן בסילוק המזיק דהו"ל לאסוקי דעת'י שאפי' אין החרש מתירו סופו להתיר א"ע.

ולכן בהמסקנא ס"ל להגמ' שהבעלים יתחייבו מכיון שלא סילק את המזיק, כיון שזה כעין תחילתו בפשיעה וסופו באונס דחייב (או אפש"ל דבהו"א ס"ל להגמ' שכיון שכיסה בפועל וחיובי השמירה בפועל א"כ מיקרי שמירה מעליא שלכן אין סיבה לחייב את הבעלים (אע"ג דהו"ל לאסוקי דעת'י) ובמסקנא ס"ל שבאם הו"ל לאסוקי דעת'י אז הגם שבפועל שמר אבל הוי חסרון בשמירה שנקרא שמירה דעועה).

ולפ"ז פשוט דלא יקשה קושיית התוס' שבגמ' כתוב להדיא שכסהו כראוי פטור ואיך בהמסקנא מחייבין, לדברינו מובן היטב דכאן מיירי לשיטת רש"י דכסהו לא כראוי בהתחלה, (ופליג אחוס'). ולכן מחייבין מהטעם הנ"ל ובגמ' כתוב שאם כיסה כראוי פטור.

ואולי אפש"ל דההו"א והמסקנא תלויים בחקירה הידועה שכשאדם מוסר למישהו חיובי שמירה ואם השומר נכנס תחת כל חיובי השמירה שהבעלים מחייבים, היינו גם עצם השמירה שחייב לשמור וגם תשלומי השמירה באם לא שמר א"ד שכשאדם מסר למישהו לשמור הוא נכנס תחתיו רק לתשלומין באם השומר לא שמר אבל אין זה מפקיע ושולל את חובת השמירה גם מהבעלים.

וא"כ בהו"א שהגמ' סברה שכשמסר לחש"ו יפטר דמ"ש הכא וכו' הוא מכיון שס"ל להגמ' כצד הא' שהשומר נכנס תחת כל חיובי וגדרי השמירה וא"כ הבעלים הסתלקו מכל השמירה ולכן אי"צ לחייבו כיון שלא עליו מוטלת חובת השמירה, ועל החש"ו הם פטורים ככה"ג ולכן ס"ל להגמ' דפטור.

משא"כ במסקנא הגמ' הבינה שמה שמסר לחש"ו מונח פה חיובי התשלומין שהשומר נכנס תחת הבעלים, אבל עצם חיוב השמירה חל גם על הבעלים, ולכן כיון שמישהו הוזק וחש"ו פטורים מתשלומין לכן יתחייב הבעלית שלא הופקע ממנו חובת

השמירה. (ואולי אפשר ל"העמיס" זאת גם בפרש"י ויל"ע בכ"ז ובאתי רק להעיר).

יוסף יצחק כ"ץ
- תות"ל 885 -

ח ס י ד ו ת

ט. בספר המאמרים תרנ"ט ד"ה לולב וערבה דף לח מביא וז"ל: ממה שאלם אינו יכול לדבר הגם שמאירים אצלו כוחות הנפש כו' ומה שנחשב ללא בר דעת ופטור מכל המצות זהו מפני שאין הגילויים כדבעי למהוי וכו', עכ"ל.

וצ"ע דהרי הגמ' ביבמות קד, ב מביא: אמר רבא אלם ואלמת בני דעת נינהו ופומייהו הוא דכאיב ל'י' וכן הגמ' בחגיגה ב, ב. שומע ואינו מדבר זהו אלם זה וזה הרי הן כפקחין לכל דבר. וליתא מאן דפליג עלי' וכן להלכה מביא ברמב"ם הל' אישות פ"ב הל' כ"ו הלכות גירושין פ"ב הל' טז הלכות מכירה פרק כ"ט הלכה ב' טושו"ע א"ה סי' קכא סעי' ו' ובחש"מ סי' רלה סעי' יח ושו"ע אדה"ז נה, יא וכולם מביאים בפשטות דאלם הרי הוא כפקח וחייב בכל המצות, וא"כ צ"ע מהו המקור למ"ש בהמאמר.

שאל שמעון דויטש
- תלמיד בישיבה -

ש ל ח ו ת

י. בהתוועדות דש"פ וארא הקשה כ"ק אד"ש ברש"י דפרשתינו ז, ט-י. "ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין", מפרש רש"י "תנין" "נחש", והקשה כ"ק אד"ש אם תנין פירושו נחש, א"כ למה משנה הכתוב מקודם, וכותב תנין?

אואפ"ל ע"פ מ"ש רש"י בד"ה "מופת" אות להודיע שיש צורך במי ששולח אתכם, ע"כ. היינו שמטרת האות הוא להראות את ה"צורך" (אולי הכוונה הנחיצות והגדלות) של ה', א"כ אילו ה' סתם נחש הלא זה לא מראה על שום "צורך" שהרי הנחש הוא עלי' נאמר ארור וכו' משא"כ תנין שע"ז כבר למד שהם נתייחדו בששו"מ ככריאה מפורטת והם היו מראים על גדולתו של הקב"ה "התנינים הגדולים" שבהם דוקא הראה כחו ועד"ז ע"פ המדרש מובא ברש"י שקאי על לוייתן וכו' א"כ כשרצו להראות "הצורך" בחר ה' בתנין, רק שקשה איך יכול להיות תנין ביבשה ע"ז אומר רש"י שהתנין הזה הוא מסוג נחש שגרים ביבשה.

הרב אפרים פיקרסקי

יא. בהתוועדות דשבת שעברה הקשה כ"ק אד"ש על הפסוק (ז, ט-י) "ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין", מפרש רש"י בד"ה תנין: "נחש", והקשה כ"ק אד"ש אם תנין פירושו נחש, א"כ למה משנה הכתוב מקודם, וכותב תנין? ולכאורה אפשר לתרץ כדלקמן: בפירוש רש"י הנ"ל אפשר ללמוד בשני אופנים.

(א) הפירוש של תנין הוא נחש, היינו שהמלה תנין כולל כל סוגי הנחשים שיש בעולם, כמו שנחש פירושו סתם נחש, ולא איזה סוג של נחש.

(ב) הפירוש של תנין, הוא רק סוג של נחש, וזה שפירש רש"י "תנין" "נחש", היינו כוונתו של רש"י, שתנין הוא מין וסוג של נחש, ולא כפירוש תנין בפ' בראשית, דג.

ולפי אופן הב' הי' אפשר לתרץ שהטעם שאמר ה' למשה לעשות הנס של הפיכת המטה לנחש בלשון תנין.

והוא דאם משה הי' אומר לפרעה שהוא יהפך המטה לנחש (היינו בלא פירוש איזה סוג נחש), אז הי' זה נתינת מקום לפרעה וחרטומיו לומר למשה בדאי הוא כיון דלא דליק בדבריו, ולא פירש איזה מין וסוג נחש. (שהוא אמר שהמטה יהפך למשהו אחר, ולא לתנין, ועכשיו עשית משהו אחר).

לכן כתבה התורה הסוג של הנחש, תנין. כדי שלא יהי' שום נתינת מקום לפרעה וחרטומיו לומר משה בדאי הוא וכו'. ועכשיו הם רואים שאדרבה, משה הוא בדיוק.

וכפי שפירש רש"י על המילים (יא, ד) "בחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", פי' רש"י "ור"ד כמו בחצות הלילה, ואמרו שאמר משה כחצות, דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחוריו ולא אמר בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא".

היינו שלכך דקדק משה בדבריו, שמא יאמרו משה בדאי הוא. כך פה אצל התנין דקדק משה בדבריו, ואמר גם הסוג של הנחש.

ואפ"ל שלכך אמר ה' למשה שיאמר לאהרן "קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין", היינו שיאמר בפירוש קודם הנס שהמטה יהפך לתנין. משא"כ כשעשה ה' הנס לפני משה, אז הספיק לומר רק נחש (שכולל כל הנחשים) כדי לרמז לו שדיבר לה"ר על ישראל.

בענין הנ"ל אפשר עוד לומר בפשטות כדלקמן:

בפ' שמות כשמסופר שהקב"ה אמר למשה "מזה בידך" ואמר הקב"ה למשה השליכהו ארצה ויהי לנחש, מפרש רש"י שרמז לו שסיפר לה"ר על ישראל (באומרו לא יאמינו לי) ותפש אומנתו של נחש.

ולפי זה אפשר לומר, דיש חילוק בין המקומות שכתוב נחש, והמקומות שכתוב תנין, בפ' שמות כשדיבר הקב"ה עם משה לבד כמ"ש "וילאמר אליו ה' מזה בידך" אז אמר הקב"ה בפירוש נחש לרמז לו שסיפר לה"ר. משא"כ בפעם הב' כשדיבר הקב"ה למשה ואהרן ביחד כמ"ש "וילאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר כי ידבר אליכם פרעה וגו'" אז לא אמר הקב"ה "נחש" דמרמז שסיפר לה"ר, ולא רצה ה' להוכיחו לפני אהרן. וכן בפעם הב' כשמסופר ששניהם משה ואהרן עשו המופתים לפני פרעה כתבה התורה "תנין" ליהזר בכבודו של משה. ובפעם הד' כשהקב"ה דיבר למשה לבד כמ"ש "וילאמר ה' אל משה כבד לב פרעה מאן לשלח העם" אז כתבה התורה עוד פעם "נחש".

(גם אפשר לומר דבאמת רצה הקב"ה לרמז לו רק פעם א', רק כיון שהכתוב רוצה להודיענו שזה נחש לכן בחר בפעם הד' כשמדובר רק במשה לבד).

* * *

בהתוועדות הנ"ל אמר כ"ק אד"ש שזה שרש"י כותב ש"תנין זה נחש" הוא משום שבפסוק אח"ז כתוב "והמטה אשר נהפך לנחש" וגו' לכן מוכרח רש"י לומר שתנין זה נחש.

ולכאורה הרי אפשר לומר עפפ"ש"מ שזה שכתוב והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך זה מדובר על הנס שהי' בפ' שמות שנהפך לנחש, וזה אמר לו הקב"ה והמטה אשר נהפך לנחש וגו' לרמז לו עוד פעם על שסיפר לה"ר, ולכן לא אמר המטה אשר נהפך לתנין, המקרה אשר קרא באחרונה, אלא כדי לרמז לו שסיפר לה"ר.

ועפ"ז אפשר לומר דהנס שהי' לפני פרעה הי' משונה מהנס לפני ישראל, דבישראל הי' הנס שנהפך לנחש, ולפני פרעה הנס שנהפך לתנין.

ולפי זה לא יצטרכו לומר שתנין על יבשה זה נחש, ותנין בנהר זה דג כפי שפרש"י בכראשית.

(וכפי שפירש רש"י על המילים מצורעת כש"לג "אף באות זה רמז לו שלשון הרע סיפר באומרו לא יאמינו לי לפיכך הולקהו בצרעת כמו שלקחה מרים על לשון הרע").

וגם שאם ילמדו כך יתורץ שאלה גדולה, לכאורה למה הוצרך ה' ליתן סימן למשה איזה מטה הוא צריך להביא, כמ"ש והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך", וכי משה לא ידע איזה מטה זה, שה' ה' צריך ליתן לו סימן על זה. וכפי שרואים כפ' שמות שאמר ה' למשה (ד, יז) "ואת המטה הזה תקח בידך" ולא נתן למשה שום סימן על איזה מטה זה?

אבל אם לומדים כדלעיל יהי' מתורץ כיון שהי' לרמז שסיפר לה"ר ולא שהוצרך סימן לזה, ובפרט שבפ' וראא אחרי שרמז לו כבר ה' בפ' שמות שסיפר לה"ר כתוב (ו, יב) "וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי וגו'", ממילא הי' צריך לרמז לו שסיפר לה"ר עוד פעם בפ' וראא.

וא"כ מהו ההכרח של רש"י ללמוד שתנין זה נחש?

יצחק הומינר

- תלמיד בישיבה -

לב. על שאלה הנ"ל י"ל ובהקדים: מפשטות הכתובים משמע שהי' ב' מטות, מטה לאהרן ומטה למשה בפסוק ט: ואמרת אל אהרן קח את מטך ועד"ז בפסוקים שלאחר"ז פסוק י: ולשלח אהרן את מטהו וכפ' ח, יג. וכן בעוד כמה מקומות, ולמשה פשיטא שהי' מטה משלו שכן גם קודם שנפגש עם אהרן הי' לו מטה ועל מטה זה כתוב בפ"ד, יז. "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו האותות" וכן רואים מפורש כשמשה עשה המכות שהוא עשה (ולא אהרן) כתוב (בפי"ט, כג) "ויט משה במטהו" וא"כ כשהכתוב אומר "והמטה אשר נהפך לנחש" תקח בידך" שזה מדבר על מכת דם - שאהרן עשה (ז, יט) מוכרח להגיד שמטה אהרן נהפך לנחש, וא"כ רואים שזה לא הולך על הסיפור עם משה בפ' שמות שמדבר על "מטה משה", אלא על הפרשה הקודמת שזה נהפך לתנין - והוא נחש.

ועפ"ז יומתק ג"כ למה צוה ה' למשה "ואת המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך" שזה הי' להפחיד את פרעה שהמטה הזה שאתה ראית שנהפך לנחש (לתנין) במטה הזה אכה את היאור.

ועיין ג"כ בכלי יקר על "קח את מטך": שהי' שני מטות אבל יש לעיין שאם רש"י ילמד (באיזה אופן שהוא, ויפרוץ כל הראיות דלעיל) כמו האבן עזרא (פסוק ח') שלומד שהי' רק מטה אחד אי"כ הדרא קושיא לדוכתא.

*

*

*

בשיחת ש"פ וראא הנחת הת' ע' ד מכיא וז"ל: און דאס איז געווען ענינו פון יוסף תיכף משנולד. איידער ער איז

געווארן בר-מצוה און אפילו פאר ברית מילה שלו. נאר תיכף משנולד - כמובן מפשטות הכתובים אז כשם ווי בא בנימין שטייט "ותקרא רחל שמו בן אוני גו" וואס דאס איז געווען תיכף משנולד (לפני ברית מילה שלו לשמונה ימים) ווייל דאס איז געווען "בצאת נפשה" אזוי אויך לערנט מען אפ א גזירה שוה בנוגע "ותקרא (רחל) את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר" אז דאס איז געווען תיכף משנולד אזוי ווי ס'איז געווען בא די קינדער פון די אנדערע אמהות אעפ"כ בא בנימין בן רחל עכ"ל.

לכאורה אינו מובן, מילא בקשר לבנימין ה' הכרח לתת את השם מיד כשנולד היות ומיד כשנולד יצאה נפשה של רחל משא"כ אצל יוסף מה הכרח שה' כך ולא ע"ד הרגיל בעת הברית ועד"ז בשאר אמהות?

* * *

בשיחה הנ"ל סעיף נא מביא וז"ל: "ובאמת איז מוכרח זאגן (ע"ד הפשט) אז וואו נאר מעגלעך איז דער נס געווען נאר לפי שעת הצורך בזה - ווארום "קוב"ה לא עביד ניסא למגנא" (א כלל וואס אויך דער בן חמשה למקרא וויסט) ובמילא ווען עס ווערט בטל דער טעם ודורך הנס ווערט דער נס בדרך ממילא בטל, עכ"ל.

ולפי זה אינו מובן המובא בלקו"ש חלק ו' שיחה ב' לפרשת ורא ע' 49 סעיף ד' וז"ל: ס'לייגט זיך בשכל אז "קוב"ה לא עביד ניסא למגנא" דער אויבערשטער מאכט ניט קיין נס אומזיסט. און דער כלל וויבאלד ער איז פארשטאנדיק אין שכל הפשוט איז ער דעריבער אויך נוגע אין פשוטו של מקרא איז פארוואס האט מען געדארפט אנקומען צום גרעסערן נס פון (א) האלטן דעם "מטר" אין דער הויך (ב) א לאנגע צייט - אין דער צייט ווען דער מכה האט זיך געקענט אפשטעלן דורך א קלענערן נס - עס זאל ווערן אויס מטר?

לכאורה אינו מובן, במקום אחד שמיד שמבטל צורך הנס הנס מחבטל בדרך ממילא ובמקום אחר הוא אומר שצריך נס מיוחד כדי לבטל את הנס הקודם?

שמואל הכהן ליפשיץ
- הלמיד בישיבה -

יג. כביאור לשאלת אד"ש בש"פ ורא מפני מה אינו מביא נחש רק תנין, אולי י"ל דמכיון שתנין הכוונה גם לדג וכמו

שכתב רש"י בבראשית (א, כא) וז"ל: התנינים דגים גדולים שבים. (וראה גם בשפתי חכמים בפסוק הנ"ל) שכל חיותם של הדגים הוא רק במים, וכמו דהיינו מכיון שמצינו שהיאור הי' אלקותם, וביאר גם רש"י שמות ד, ט. בד"ה ולקחת מימי היאור - רמז להם שבמכה ראשונה נפרע מאלקותם. ומפני זה מדגיש בפסוק תנין שהבן חמש למקרא למד כבר לעיל בבראשית שתנינים הם דגים שחיות כמים דזה מבטא את השליטה (תוקף) פרעה, שזאת היתה מטרת הבליעה (וראה גם בהפטרה וראו דפרעה נקרא התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו ומפרשים שם דמכיון דזהו תוקפם של מצרים, ועיין ברבינו בחיי שכתב שלכן הוציא הכתוב בלשון תנים ורמז לו בזה שעתיד הקב"ה להבליע את פרעה.

שלום הלל

- תות"ל 885 -

יד. בהתוועדות דש"מ שבט ש.ז. מכואר השליכות דחודש שבט עם שבט יוסף שעבודתו הוא יוסף ה' לי בן אחר לפעול בזולת.

להעיר שזהו לפי סדר הולדת השבטים שיוסף ובנימין הם הי"א והי"ב, אבל מובא בספרים (ראיתי בספר בני יששכר) שגם י"ב חרשים הם כנגד י"ב שבטים כפי סדר הדגלים, יוצא שחודש שבט הוא כנגד שבט אשר, ראה בלקו"ש ח"א (ע' 102 ואילך) בנוגע לשבט אשר, ההוראה שלומדים משבטו גם בנוגע לענין אהבת ישראל לפעול בזולת.

* * *

בנוגע לשאלה למה לא כתוב מפורש נחש, אפשר לומר אותו טעם שמבואר בשיחה הקודמת, כיון שנחש מזכיר על ענין בלתי רצוי לכן כתוב בלשון תנין.

שלמה הכהן טוויל

- תות"ל 770 -

טו. בענין הקושיא שהקשה כ"ק אד"ש ברש"י למה לא כתוב מפורש נחש בפסוק. אולי אפ"ל דבכל מקום דהתורה כותבת נחש בא לבטא משהו מיוחד התלוי דוקא בענין ה"נחש" וכמו בפר' שמות ד, ג. וברש"י שם ד"ה ויהי לנחש ובבמדבר כא, ו. ד"ה וינשכו את העם. ובשני המקומות מסביר רש"י מדוע דוקא נחש הי' וזה שבכולם הוכרח רש"י לפרש למה דוקא נחש, נראה הטעם דבפרשת שמות במופתים שהראה משה לישראל שהם יאמינו במשה לא היתה בזה הפעולה העל טבעית שאמור הי' להוכיח לישראל

כי כקושיא המפורסמת בשיחות - הם קבלו מציאות ה' גם מדור דור, (וראה לקו"ש שמות ש.ז. דגם מבואר כך).

וא"כ לאיזה מופתים אלוקיים הוזקקו? אלא העיקר היתה להראות הנשיאות דמשה בגאולה ולכך מקשר רש"י האמונה בהאותות ב"תוכן" האותות כמו בצרעת משתאמר בשבילכם לקית (ראה רש"י שמות ד, ח. ד"ה והאמינו וכו', וצ"ל דזה דדוקא אצל צרעת היתה הוכחה מוחצת ולא באות דנחש כיון דבצרעת לקה משה בגופו בפועל ממש ולא רק וינס משה מפניו).

וגם בפר' חקת לא היל' עונש דנחש לשבר את בניי (כמו להבדיל אצל פרעה שכל המכות היו להוכיח לפרעה ולשבר הקליפה) אלא להביאם לידי תשובה ולכך גם הוצרך הכתוב לכתוב נחש דמה שהרע תלוי דוקא עם המין הפרטי נחש שקשורה עם הרע דהנחש מסמל ברב אצל פרעה, מובן דהעיקר היל' פה הנסים להראות שליטה האלוקית על הטבע ולכך לא איכפת איזה סוג חיל' העיקר שהקב"ה עשה מצומח חיל'.

ונראה דבלקו"ש ח"ה פ' בראשית עמוד 17 מבואר דתנינים אינו שם פרטי אלא שם כללי, ויתכן דלכך הביא תנין להגיד שפה שונה מכל האירועים בנחש ולכך גם - מובן למה רש"י אינו מסביר למה דוקא נחש.

א' התלמידים

טז. בהמשך לקושיא כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דשבת העברה דלמה כתוב ויהי לתנין ולא ויהי לנחש.

אולי י"ל דאם היל' כתוב יהי' לנחש א"כ היל' אהרן המשליך המטה יכול לחשוב שאפשר שזה רמז לו שהוא דיבר לה"ר (כמו שקרה לעיל במשה והוא ידע מזה כדלעיל ד, כח. ול.) וכפרט אם מטה זה הוא מטהו הפרטי של אהרן ולא אותו המטה של משה - וכדלקמן), ולפיכך כתוב תנין שבשייכות לאהרן לא נקרא נחש (ואעפ"י שסוכ"ס נהיל' לנחש אבל זה היל' משום פרעה), ועוד ועיקר שדוקא משום דתנין יש לו שייכות למים ג"כ כדלעיל (בראשית א, כא) בזה מרומז שהנחש שייכותו דוקא לפרעה למצרים ולא לקי מצרים (ואשר נפרע מאלהיהם תחלה רש"י לעיל ד, ט). ולהעיר שבפרעה יש ג"כ ענין של לה"ר באמרו (לעיל ה, ב) מי ד' וכן (שם ט) ואל ישעו בדברי שקר.

ועפ"י מדוייק למה בקרא לקמן (בפסוק טו) כתיב לנחש כי זה היל' בדבר ה' אל משה.

וכן לקמן ברש"י (פסוק כג) דייק שנהפך לתנין כי זה בא בהכתוב שמדגיש איך שפרעה לא שת לבו לזה.

ומענין לענין יש להעיר על איזה נקודות -

(א) כמה מטות היו: בהמפרשים יש מחלוקת אם מטה זה שהשליך אהרן לפני פרעה הוא אותו המטה שהשליך משה ונהפך לנחש כדלעיל או שהוא מטה אחר.

והנה משטחיות הלשון דכ"ק אד"ש דהביא הוכחת רש"י דתנין היינו נחש מהא דכתוב והמטה אשר נהפך לנחש, נראה ששיטתו דהוא מטה אחד דאם הוא אותו המטה א"כ אין שום הוכחה דתנין היינו נחש כי י"ל דאותו המטה נהפך לשני דברים, נחש ותנין, (והא דהקב"ה אמר רק "לנחש" הוא משום דזה ה"ל תחלה ושנית דזה ה"ל בשליכות למשה יותר [ועפ"י שיטה זו מובן ג"כ המשך הכתובים (בפסוק טו) "המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך" (ולא ומטתך תקח בידך), ולאח"כ (בפסוק יז) "הנה אנכי מכה במטה אשר בידך" (ולא במטתי) ואח"כ (בפסוק יט) "אמור אל אהרן קח מטך".

(אעפ"י שיש ליישב זה גם עפ"י שיטה האחרת (דהמטה נתיחס לפי המשתמש בו) כי רצה להדגיש לפרעה שיעיין בהמטה ושיכיר שהוא אותו המטה שנתהפך וממילא יירא ממנו, והא דלא הספיק לומר למשה ומטתך תקח בידך י"ל כי כאן צוהו לילך לפרעה יחידי לא עם אהרן המתורגמן, שזה יכול לעורר עוה"פ על הטענות דלעיל ולפיכך הזכירו מכל השקו"ט שהתחיל בהפיכת המטה לנחש)].

(ו) ולהעיר ששיטה זו דהוי מטות אחרות אינו בסתירה להכתוב לעיל (ד, יז) כי זה סובב על המופתים שהוצרך להראות לישראל כמפורש בהכתוב שלפנ"ז ודבר הוא לך אל העם, ועי' רש"י שם פסוק כא ד"ה אשר שמתי בידך).

אבל לכאורה עפ"י שיטה זו דהוי שתי מטות יש קושיא חמורה. הקב"ה אומר למשה שיקח עמו מטה ומאחר שלא ידע לאיזו מתכוין ווייזט. ער עם אן בסיומן - אשר נהפך לנחש - שאינו מוכיח כלל שהרי קרה לשניהם.

(ב) נס בתוך נס: הרש"י בשבת מפרש דהנס הראשון ה"ל שה"ל נחש והנס השני ה"ל בליעת שאר המטות.

המהרש"א משיג ע"ז דאין זה נס בתוך נס אלא שני נסים שהשני הותחל לאחר שנגמר הראשון, ופירש שנס הראשון ה"ל בליעת המטות ונס שבתוכו הוא שלא העבה מבליעת כ"כ מטות (במד"ר מפורש שלא העבה).

(ו) ולהעיר שע"פ ביאור כ"ק אד"ש ע"פ חקירת הרג' צובי באופני הנסים י"ל (לא ע"פ פש"מ) באופן אחר דנס הראשון ה"ל הפיכת הנחש לחזור למטה ונס השני ה"ל הבליעה (ובעומק

יותר הא דמטה בולע הוי שני נסים כי מאחר שנצרך לנס לחזור א"כ הוי מצילות חדשה של נס)).

והנה לכאורה הסברת כ"ק אד"ש למה כאן אינו נס בתוך נס הוא כפ"י המהרש"א (בהוספה שהוכרח לגמור הנס הראשון קודם התחלת נס השני, ושנס הראשון אינו נס חדש).

אבל עדיין קשה למה לא חשיב רש"י הא דלא העבה לנס בתוך נס וביחוד שרש"י מדגיש כאן שבלע את כולן, ולהעיר שדיוק זה לא תירץ לכאורה כ"ק אד"ש. ואעפ"י שלא כתוב בפירוש שלא העבה אבל מוכרח להיות כן כי א"כ ג"כ נעשה כבד (שווער).

ועוד קשה אה"נ שנס בתוך נס לא הוי, אבל עכ"פ כמה נסים היו כאן, כי אע"פ שההפיכה לנחש אין זה חידוש כ"כ אבל נס בודאי ה' (מובן כפשטות ועוד דא"כ מה צורך יש בהפיכתו לתנין לפני פרעה הרי זה רמאות) וא"כ למה לא אמר רש"י כמו שאמר בשחין (לקמן ט, ח) "הרי נסים הרבה", ובמכש"כ וק"ו דשם שני הנסים דחשיב רש"י (אע"פ שכתב הרבה נסים וכדומני שכבר ביאר זה כ"ק אד"ש) הוי בעצם נקודה אחת רק בשני קצות' היינו כמות האבק איך שנדחק כ"כ ואיך שנתפשט כ"כ, אעכו"כ שכאן דהוי נסים ופעולות אחרות, - ואולי היא הנותנת -.

ג) נחש - ולה"ר: בתורה מובא כמ"פ ענין דלה"ר ועונשו ובהבטה בעלמא אינם מתאימים לכאורה.

א) הנחש - עונשו (השייך לכאורה ביחוד לחלק הלה"ר) ועפר תאכל (בראשית ג, יד).

ב) יוסף - עונשו באותו דבה שדבר (שם לז, ב. רש"י ד"ה את דבתם רעה).

ג) משה - (רמז שדיבר לה"ר ע"י נחש) עונשו לקה בצרעת (אולי יש להוסיף הניסה מהנחש?) (שמות ד, ג-ח וברש"י שם).

ד) מרים - עונשה לקחה בצרעת (במדבר יב, י).

ה) מרגלים - עונשם נשתרבבו לשונם עד טבורם וכו' (שם יד, לז. רש"י ד"ה במגפה).

ו) בנחש הנחושת - נשכים נחשים (שרפים), (שם כא, ו. רש"י ד"ה וינשכו).

א' מאנ"ש

- ברוקלין נ.י. -

ז. בהתוועדות דש"פ ורא ש.ז. בבואר פרש"י, הקשה מדוע
א' הזכיר רש"י את הענין ד"נס בתוך נס" בנוגע לנס ש"ויבלע
זטה אהרן את מטותם"?

ובסעי' כ"ה הביא ב' אופנים לבאר את דברי הגמ' בשבת
נז, א. מדוע אין לומר שנחשב נס בתוך נס ואח"כ הקשה על
ביאורים הנ"ל. ובסעי' מ' ביאר מדוע אין זה נחשב נס בתוך
נס. ע"כ.

ולכאורה, צלה"ב: דלאחר שהביא ב' אופנים איך לבאר
דברי גמ' הנ"ל בנס בתוך נס, ואח"כ בסעי' מ' מובן מדוע
אין ביאורים אלו נחשבים בגדר נס בתוך נס, א"כ איך הגמ'
אומרת שזה כן נס בתוך נס!?

אבל יש להעיר מש"כ בהתוועדיות תשמ"ב ח"ב ע' 752,
דמ"ש בגמ' דהוי נס בתוך נס - הרי זה רק כאשר לומדים ע"ד
זרוש, כמבואר במדרז"ל שגם לאחר שמטה אהרן בלע את המטות,
נשאר דק כמקודם, ולא הי' ניכר שבלועין בו עוד מטות, וזהו
נס בתוך נס, (א) עצם הענין שמטה אהרן בלע את מטותם, (ב)
שנשאר דק כמקודם, ולא ניכר בו בליעת המטות, אבל ע"פ
פש"מ אין הכרח לומר שהי' נס מיוחד שנשאר דק כו', ולכן
לא מפרש רש"י שזהו "נס בתוך נס".

עכ"פ, עולה מהנ"ל, דביאור של ש.ז. בא להמתיק ביאור
דשנת תשמ"ב, דכל זמן שלא מבארים את דברי המדרש שהמטה
נשאר דק כמקודם, אין שום הכרח לפרש את סיפור הנ"ל שהי'
נס בתוך נס, ורק אם נלמד את דברי המדרש אז יהי' מובן מה
הי' ה"נס בתוך נס".

אבל לפי זה יש להקשות על פרש"י בגמ' שפ"י בד"ה נס
בתוך נס - לאחר שחזר ונעשה מטה כלען ולא כשהוא תנין דלא
כתיב ויבלע תנין אהרן.

ולפי ביאור דהתוועדות דש.ז. הרי אינו מובן פרש"י,
דהרי אין כאן נס בתוך נס!?

וצ"ל, דקושיא זו אין לה תירוץ, אם נלמד את דברי
רש"י כפ"י המהרש"א כפי שמצויין בהערה 112 בהנחה בלה"ק.

דלפי פ"י המהרש"א, יוצא שרש"י כפ"י על הגמ', מבאר
שהבליעה גופא נחשב לנס, אבל בסעי' מ' מובן שאין להחשיב
זה לנס, רק עצם הענין שמטה בולע, נחשב לנס.

אבל אם נפרש דברי רש"י ע"פ מדרז"ל הנ"ל, אז יהי'
מובן מהו נס בתוך נס, לפי לימוד בדרוש די"ל דרש"י בא
לפרש רק הנס שדוקא מטה בלע ולא תנין, וזהו בהוספה לנס
שלא נתעבה שזה שוה אצל שניהם בין אם מטה הי' בולע או

תנין, וכך יש לפרש דברי רש"י בגמ' - לאחר שחזר ונעשה מטה בלען ולא כשהוא תנין (דאם הי' בולע כשזה תנין, הי' נחשב רק לנס א', שלא נתעבה, כי עצם הבליעה הוא דבר רגיל אצל תנין (כמפורש במדרש) אבל שמטה בולע, זה נס, ושהמטה גופא לא נתעבה הוא נס נוסף, לכן מובן מדוע נחשב נס בתוך נס, משא"כ ע"פ פש"מ, רק הי' נס א', שהמטה בלע, דאין הכרח שלא נתעבה, ואילו הי' בולע כשזה תנין, י"ל, שלא הי' נחש נחשב לנס בכלל, ע"פ פש"מ, כי הוא דבר הרגיל.

מיכאל לוזניק
- תות"ל 770 -

ס. בשיחת ש"פ וראו (הנחת התמימים סי' נג) דמנין לרש"י שהתנין הי' נחש מדכתיב להלן והמטה אשר נהפך לנחש.

ולא זכיתי להבין דבפשטות לא היתה זו המטה שנהפך לתנין אלא מוסב אקרא דלעיל בפרשת שמות במופתים ואותות שעשה משה לפני בני"י ומשמע מן פש"מ שמה שעשאו לפני פרעה הי' דוקא במטת אהרן ומדייק מטה אהרן (ועוד) ולכך כותב הכתוב שפה מדובר במטה שנהפך לנחש (וכמובן שדברי כ"ק אד"ש עיקר רק לפי הבנתי הדלה אני כותב הנ"ל כרצונו של אד"ש).

והתמיהה לכאורה מבהיר שלכך כותב פה נחש (למרות שאין ענין מיוחד לומר בזה) כדי להגיד שלא מטה אהרן הוצרך פה אלא מטה משה*.

ולפי הנ"ל אפשר לכאר מה ששמעתי שואלים מדוע אהרן עשה פה הנס, וכדמשמע מרש"י ז, יט. ר"ה אמור וגו' שמפש"מ מוכרח שמה שעשה המופתים, ולהנ"ל אפשר דזה שאהרן עשה נסים קשיא רק בגלל שכיון שהוכרח מטה משה (המטה אשר נהפך לנחש) ואח"כ רואים שבפועל אהרן עשה הנס ומזה נוצר סתירה אצל הכן חמש. משא"כ ההכנה של המכות (ראה שיחת כ"ק אד"ש ש.ז.) שהמטה הי' של אהרן אינו קשיא למה אהרן עשה האות דמי מוכרח דדוקא משה יעשה האות?

וכהנ"ל הוא לפלפול כרצו"ק של אד"ש אולם העיקר הוא דברי אד"ש רק תורה וי"א וללמוד צריכין.

א' התלמידים

* אבל הרי רש"י לומד שתנין זה נחש א"כ מהי הראי' שזה לא הי' מטה אהרן?

ס. בשיחת כ' טבת הובא דברי הצפע"נ בענין תלמיד שגלה מגליו רבו עמו, שביאר הטעם בזה: "אך בפשוט כך, דזה ר"ל הגמרא שלא ללמד אדם לתלמיד שאינו הגון, והוא פשע בזה לכן הוא משועבד" והוקשה ע"ז דמהא דאמרינן "מכאן שלא ישנה אדם כו" משמע דענין זה למדים מהדין ד"מגליו רבו עמו" ולא דזהו הטעם לדין זה, ועוד הרי הדין דמגליו רבו עמו אינו רק בתלמיד שאינו הגון אלא בכל סוגי התלמידים.

ויש להעיר עוד דהרי פסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ד ה"א) "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם" ופ"י הכס"מ ולח"מ שם דתם היינו שאין ברור לנו אם הוא טוב או לאו, (והמקור לזה הוא מכרכות כח, א, דסבירא לן כראב"ע דאין צריך בדיקה לידע אם תוכו כבדו עי"ש), היינו דרק כשידעינן ודאי שאינו תלמיד הגון אין מלמדין עמו, אבל בספק מלמדין עמו, וא"כ כשהרב למד עמו לא פשע כלום, ואדרבה מן הדין מחוייב ללמוד עמו, וא"כ בכה"ג דאח"כ הרג בשוגג, ונתברר שהוא תלמיד שאינו הגון (לפי הנחת הצפע"נ דמזה גופא שהרג בשוגג מוכח דהוה תלמיד שאינו הגון, ואפ"ל משום דאל"כ לא היתה באה תקלה זו הגדולה על ידו, וראה רמב"ם הל' רוצח פ"ז הי"ד) למה מגליו רבו, הלא לא פשע כלום ואדרבה מלמדין תורה עם תם?

ואולי י"ל בזה, דהלא עצם הענין דגלות בא על השוגג, וא"כ גם הכא דנתגלה שלמד עם תלמיד שאינו הגון דהוה כזורק אבן למרקוליס וכדביאר המהרש"א בחולין קלג, א, וכן בלבוש יו"ד סי' רמ"ו סעי' ז' וז"ל הלבוש: שמעתי טעם למה דימוהו לזורק אבן למרקוליס לפי שכשאדם זורק אבן למרקוליס הוא סובר שעושה מצוה כדי לבזות העבודה זרה, והרי נמצא שעשה עבירה שעבד עבודתה, הכי נמי כך הוא שזה הי' לומד עמו לשם מצוה וסבר שיבזה את יצרו ויכופנו ע"י לימוד התורה שלומד עמו ונמצא אדרבה שעשה עבירה, דע"י לימודו התורה לזה הוא פקר טפי כיון שמחשבתו רעה, עכ"ל, ובס' נהורא דאורייתא (מאמר שלישי פ"י) מוסיף ע"ז דנעשית לו סם מות דשגתו עולה זדון כו'. נמצא דסו"ס צריך כפרה, אף שהי' שוגג, כיון דגם שוגג צריך כפרה, וכעין המבואר בב"ק טז, ב. לענין צדקה "אפילו בשעה שעושים צדקה הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים", ובמילא גם בכה"ג שיין לומר דמגליו רבו עמו משום כפרה.

ב) בגליון הקודם (סי"א אות ג') הקשה ה.י.וו. בדפשות הפ"י בגמ' מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון הו"ע של עצה טובה, וכדמבואר בפירש"י בכדי שלא יצטרך לגלות עמו. כיון שהוא תלמיד שאינו הגון שיין אצלו רציחה

בשוגג כו', ולכאורה הלא מבואר בחולין כנ"ל דר' זירא גופא אמר דה"ז כזורק אבן למרקוליס וכנ"ל דזהו איסור, א"כ למה צריך ר' זירא לומר הכא מצד עצה טובה, תיפוק ל' שיש איסור? עיי"ש.

ואף דבס' מעיל שמואל כרמב"ם הל' ת"ת רפ"ד פי' כזורק אבן למרקוליס באופן אחר, דהפיל' הוא תלמיד שאינו הגון אינו מכיר טובת רבו בלימוד תורתו, ואמרו רז"ל בדוכתא אחרנא כל העושה טובה למי שאינו מכירה כאילו זורק אבן למרקוליס, וטעם דתארו כאילו עע"ז יען דבעע"ז הוא לפי שאינו מכיר בכבוד קונו, ע"כ. (מובא בס' החפץ חיים לר"ח פאלאג'י סי' ע"ט אות י"ד) ועי' ג"כ בחי' אגדות למהר"ל בחולין שם שביאר באופ"א דהאבן הוא דומם שאינו פועל כלום, וכן התורה אצלו אינו פועל כלום יעו"ש, דלפי"ז נמצא דאין בזה איסור, ושפיר שייך לומר בזה עצה טובה.

אבל לכאורה הפיל' המקובל בזה בהפוסקים הוא כנ"ל בהלבוש, וכדאיחא בעוד כ"מ, דלפי"ז נמצא שהוא איסור, וא"כ איך שייך לומר רק מצד עצה טובה.

ואולי אפשר לתרץ בזה עפ"י לשונו של אדה"ז בקו"א (הל' ת"ת פ"ד, א): "והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון י"ל דהרב א"צ להכניס א"ע לבית הספק שמא לא יחזור בו נמצא זורק אבן למרקוליס" דלכאורה בפשטות משמע דיש בזה איסור, ומהו שכתב "דאין צריך" דמשמע דרק אינו חייב אבל איסור ליכא?

והנה בס' פתח עינים להחיד"א (אבות פ"א) על המשנה והעמידו תלמידים הרבה הביא מה דאיחא באבות דר"ג סוף פ"ב דב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו כו' ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל, ונתקרכו לת"ת ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים עכ"ל, ומביא שם מהרשב"ץ דכוונת המשנה והעמידו תלמידים הרבה לשלול דעת ב"ש, אבל ב"ה אומרים מלמדים לכל אדם, וזהו כראב"ע בברכות שלא בדק אם תוכו כבדו, ומה דאמרין דהשונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן כו' זהו בתלמיד שמעשיו מקולקלים וסנו שומעני', אבל בסתם בני אדם א"צ לבדוק אחריהם, והקשה החיד"א עליו דמהרשב"ץ משמע דמה שאמר ב"ה לכל אדם ישנה זהו רק בספק, והוא כשיטת ראב"ע דאין צריך לבדוק אם תוכו כבדו, ומלשון ב"ה "שהרבה פושעים" לא משמע הכי? ומבאר דלדעת ב"ה ישנה לכל אדם אפילו לפושעים, ולא תקשי מהן דזורק אבן למרקוליס, די"ל דסברי ב"ה דישנה לכל אדם אפילו לפושעים דאפשר דיחזרו למוטב,

ואחר שלמד עמם קצת אם רואה שעדיין הם במרדם יסלקם, עיי"ש. (וראה גם בס' זרוע ימין להחיד"א, אבות שם, ובס' החפץ חיים שם).

דלפי"ז י"ל דבאמת כתחילה ליכא שום איסור ללמוד עם תלמיד שאינו הגון, וכנ"ל דאפשר דמיד שיתחיל ללמוד עמו ישתנה כו', ו**האיסור** דזורק אבן כו' הוא רק כשראה דעדיין הם במרדם כנ"ל, ומ"מ ממש"ך ללמוד עמו, ומוכן עפי"ז מ"ש אדה"ז דהרב א"צ להכניס א"ע לבית הספק שמא לא יחזור בו נמצא זורק אבן למרקוליס, היינו דאין חיוב להתחיל ללמוד עמו (לא כדעת כ"ה) וזהו גם הפי' בהרמב"ם ובהל' ת"ת שם הל' י"ז אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון אלא מחזירים אותו למוטב תחלה כו' דעיי"ז לא יכנס לבית הספק שמא לא יחזור כו', אבל מ"מ ליכא איסורא להתחיל כנ"ל.

וא"כ מתורץ שפיר מה שאמר ר' זירא במכות מכאן דלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, דזהו באמת עצה טובה, דאפילו לא יתחיל כו' דאפשר דעיי"ז יצטרך אח"כ לגלות.

ועפ"י הנ"ל נראה לתרץ קושיית המהרש"א במכות שם, דהרי אח"כ מובא הדין דהרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, ומקשה דלמה לא הסיקו מתוך דין זה ג"כ שלא ילמוד אדם מפי רב שאינו הגון כדרך שהסיקה הגמ' מהדין דתלמיד שגלה מגלין רבו עמו שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון? (וראה באוצר מפרשי התלמוד שם מה שדנו בזה הרבה מהאחרונים) ולפי הנ"ל אפשר לתרץ דבנוגע ללמוד מרב שאינו הגון יש באמת איסור תמיד אפילו להתחיל, (וראה רמב"ם הל' ת"ת שם ובהל' ת"ת לאדה"ז שם) דשם הטעם הוא דאם הוא רב שאינו הגון ה"ז יכול להזיק את התלמיד כמבואר באחרונים (וראה בארוכה בס' שלמי מרדכי הל' ת"ת שם) וזה שייך מיד, לכן לא שייך לבוא בזה מצד עצה טובה שלא יצטרכו לגלות כו' כיון דיש איסור, משא"כ בנוגע לתלמיד שאינו הגון שייך לומר בזה מצד עצה טובה. (כל הנ"ל הוא לפי הרמב"ם עצמו, בלי הטעם של הצפעה"נ).

ג) בגליון שם הקשה דאם הוא תלמיד שאינו הגון הרי אין ללמוד עמו, וא"כ איך נימא דמגלין רבו עמו ללמוד עמו, ובפרט לפי הצפעה"נ דכל סיבת גלותו היא מחמת שלמד עמו, וא"כ איך יוסיף חטא על חטאו להמשיך ללמוד עמו?

ולכאורה קושיא זו יש להקשות גם על הדין דרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, ולפי הצפעה"נ הרי הרב הוא אינו הגון (עיי' רציחתו) וא"כ איך מגלין ישיבתו עמו שילמדו ממנו. (וראה בעינייה למשפט ובעיך יעקב שם שיבארו ג"כ הטעם דמגלין ישיבתו עמו שהם פשעו שלא בדקו אחריו אם אפשר ללמוד ממנו).

וראה בס' דברי ירמיהו ברמב"ם הל' ת"ת שם דעל מ"ש הרמב"ם דמחזירין אותו למוטב ואח"כ מלמדין אותו, הנה מקורו הוא ממכות דתלמיד שגלה מגלין רבו עמו, ולכאורה אם התלמיד הוא אינו הגון, הלא אסור ללמוד עמו, ולמה גולה עמו? אבל לפי מ"ש הרמב"ם שיש לרבו להחזירו למוטב ולהנהיגו בדרך ישרה, א"כ ילך עמו לתכלית זה, דבתחילה יחזירו למוטב, ואח"כ ילמוד עמו, עי"ש. הרי שהוא הקשה קושיא זו ותירץ כנ"ל.

אבל לכאורה אכתי תקשי לפי הצפעה"נ ברב שגלה, דנמצא עי"ז שהוא אינו הגון, ואין ללמוד ממנו וא"כ למה מגלין ישיבתו? (דכזה לא שייך לומר שהם ידריכו אותו בתחילה בדרך ישרה כו')?

ואולי אפ"ל עפ"י מ"ש בס' שלמי מרדכי שם די ש עוד טעם מה שאין לומדים מרב שאינו הגון, דאם ימנעו מללמוד ממנו, זה יכול לגרום להרב שיחזור למוטב, בראותו שמתרחקים ממנו, דהריחוק ממנו עשוי להחזירו למוטב, ועפ"ז ביאר לשון הרמב"ם דרב שאינו הגון אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, ולכאורה למה הוסיף "עד שובו למוטב" הרי פשוט דכשיחזור למוטב מותר ללמוד ממנו כיון דעכשיו הוא רב הגון, אבל לפי הנ"ל א"ש דכוונתו דזה גופא יפעול שישוב למוטב יעו"ש בארוכה למה צריך גם לטעם זה והנפק"מ בין הטעמים.

ואם כנים דבריו, ולפי מ"ש בס' דברי ירמיהו כנ"ל י"ל דגם הכא ברב שגלה מגלין ישיבתו, ולאחר שיחזור למוטב ילמדו ממנו. אבל בפשטות לא משמע כן, וכן מ"ש בדברי ירמיהו לענין תלמיד יל"ע.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

יח. בשיחת ש"פ וראא ש.ז. (הנחות התמימים) שיחה ב' נתבאר בארוכה מ"ש בכתבי האריז"ל (משנת חסידים סוף מסכת טבת ושבת) דצירוף שם הו"י שמאיר בחודש שבט הוא ד"ת דהפסוק "המר ימירנו וְהוֹי הוֹא".

ונתבאר ההוראה מזה בעבודה דאף דמצב של "תמידין כסדרן" ישנו ציווי בתורה "לא ימירנו" שאסור ליהודי להחליף את מקומו ממקום הקדושה למקום שמחוץ לגבול הקדושה, לאידך גיסא הנה במצבים מיוחדים של פקו"נ ישנו ציווי בתורה "המר ימירנו", להחליף את מקומו "שטובע ביס" כדי להחליף את מציותם כו'.

ובסעף י"ג שם נתבאר דענין של "המר ימירנו" העבודה

של קירוב רחוקים הנלמדת מכתבי האריז"ל שייכת לכל או"א, דהגם דבזמן הגר"א הנה ידוע מכתב כ"ק אדה"ז שהגר"א "אינו מאמין בקבלת האריז"ל בכללה, ושהיא כולה מפי אליהו ז"ל כו", וגם סבר שהצמצום היא כפשוטו, אבל לאחר פטירת הגר"א הנה גם תלמידו המובהק (הר"ח מוואלאזין) כתב בספרו שהצמצום אינו כפשוטו. ולכן כיון שאין הצמצום כפשוטו, נמצא, שאפילו יהודי שהוא במצב הכי תחתון הנה ה"סתים" שבו קשור ומיוחד עם "סתים דקוב"ה" כו'. עיל"ש בארוכה.

ויש להעיר (לחדודי עכ"פ) דבעל המחבר משנת חסידים (שבו הובא הצירוף דשם הוי' דחודש שבט ד"המיר ימירנו גו"י), כתב בספרו (יושר לבב) דהצמצום כפשוטו (ראה גם שיחות שנעתקו בליקוט פירושים לשער היחוד והאמונה פ"ז, וש"נ).

ויש לומר בפשטות, דמ"ש בספר הנ"ל אי"ז לקבלת האריז"ל כנ"ל, ומ"ש בספר חסידים בנוגע הצירוף דשם הוי', הנה ידוע מ"ש אדמו"ר הצ"צ (פס"ד יו"ד סקט"ז): "והמשנת חסידים לא העתיק רק ד' האריז"ל".

ואף למ"ש הצ"צ בשו"ת (חאה"ע סקמ"ג) בנוגע המ"ח "ואפשר הוא מהאריז"ל", הנה יש לומר דענין הנ"ל דהצירופים הוא מקבלת האריז"ל שהועתק במ"ח.

* * *

ומענין לענין יש להעיר שצירוף הנ"ל הובא גם בפרדס להרמ"ק שער כ"א פי"ד, אבל אינו מביא הפסוק הנ"ל ממ"ח (בחוקותי כז, לג) אלא "המר ימיר והי' הוא" דהוא ע"פ לשון הכתוב שלפנ"ז (בחוקותי שם, יוד): "ואם המר ימיר (בהמה בכהמה) והי' הוא".

[אמנם יש לעיין בדפוסים הקודמים של פרדס דאולי הרי"ז טעות המעתיק כו'].

* * *

בשיחה הנ"ל סט"ו שהסרת הערלה הו"ע ביטול גקה"ט. וראה סה"מ תקס"ח (ועד"ז כביאוה"ז ד, ב): בחי' ערלה החופפת הוא בחי' ג' קליפות הטמאות.

והנה בהשקפה ראשונה יש להעיר מהמכואר בארוכה כסהמ"צ להצ"צ מצות מילה דמכאר שם מ"ש בכתבי האריז"ל דבחי' הערלה החופפת הוא קליפת נוגה.

ואולי יש לקשר זה עם המבואר באגה"ק ס"ד דבענין המילה הוא להעביר גסות הרע ודקות הרע.

* * *

בשיחה הנ"ל סעיף מו מביא מ"ש אדה"ז בלקו"ת (ר"ה נז, ג) ש"רוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא", ומבאר שם: "ע"פ דיוק לשון "רוב" - תורה על הרוב תדבר - פאלן אראפ כמה קשיות וואס מ'פרעגט פון גזירות וואס זיינען נתתקן געווארן בזמן אחר".

ויש להעיר מלשון אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בסה"מ תרס"ח (ע' קל) וז"ל: "...ויובן זה ממה שמצינו שכל הגדרים וסייגים וחומרות חז"ל נתוספו בזמן בית שני...", עכ"ל.

הרב ב.מ.ב.

- ברוקלין נ.י. -

ש ו נ ת

ט. בהמשך למ"ש י.ד.ק. בגליון יא אודות מעשינו ועבודתינו יש להעיר דלכאורה אינו מובן: א) באם צ"ל בל' רבים היל' צ"ל ועבודותינו. ב) בפשטות ל"ל דהכוונה בתניא שם למעשים טובים שלנו ועבודת ה' שלנו, וצ"ע הכוונה בהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

* * *

בגליון הנ"ל בסופו מביא י.ב. מענת כ"ק אד"ש שכתבת השם מענדל צ"ל בעיין ובמילא מכאן אפשר לדייק שצריך לכתוב מענדל ללא י' או ו'.

אישתמיטת'י להכותב הנ"ל שבדורות שלפנינו ובפרט אצל הפולישע כותבים מענדיל כיו"ד וכ"ה כ"הקריאה והקדושה" ובעוד כו"כ מקומות.

הרב יי"צ איידעלמאן

- נחלת הר חב"ד -

כ. בצוואת הריב"ש (קה"ת תשל"ה) סימן כט: "וכשלומד צריך לנזח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו ית', ואעפ"כ צריך ללמוד".

והמהדיר שלי ציין לנפש החלים (וצ"ע ממשי"כ בירמלי'
כ"ג ס"פ כ"ח) ואישתמיטתי שכ"ה כתניא ס"פ מ"א.

הרב י. ש. גינזבורג
- רב מקומי עומר -

כא. ב"אגרות קודש" אדמו"ר הזקן סי' סד (עמ' קנ) איתא:
"אהובי ידידי משה [מייזליש], חי ד' וחי נפשי כך הראוני
לי במוסף ביום א' דר"ה באם שינצח ב"פ (= בונפארט) יורם
קרן ישראל, ויורבה העושר בישראל אבל יתפרדו ויתנתקו לכן
של ישראל מאביהם שבשמים, ובאם שינצח א' [אלכסנדר מלך
רוסיא] יושפל קרן ישראל ויורבה העוני בישראל אבל יתענגו
ויתקשרו ויתחברו לכן של ישראל לאביהן שבשמים..." עכ"ל
(מלבד החצ"ר).

ובהערות שם מאת הרב ש.ד. לוין (עמ' תנה) הקשה:
"מ"ש "כך הראוני במוסף דיום א' דר"ה באם שינצח..." צ"ע
איך יתאים למ"ש אדמו"ר האמצעי באגרתו אליו (סי' ח הנ"ל):
"וביום ר"ה קרא אותנו ואמר לנו בדברי חדוה ונחמה בזה"ל
היום ראיתי בתפילתי שנשתנה שינוי טוב למעליותא ושלנו נצח".

ונראה לבאר, שראה ב' דברים: (1) שאם ינצח נפליון
"יתפרדו ויתנתקו לכן של ישראל מאביהם שבשמים" (הגר
ש"יורם קרן ישראל ויורבה העושר בישראל") - ושאם ינצח -
מלך רוסיא "יתענגו ויתקשרו ויתחברו לכן של ישראל לאביהן
שבשמים" (הגם ש"יושפל קרן ישראל ויורבה העוני בישראל").
והרי הבר פלוגתלי דאדה"ז (המגיד מקוזניץ - עי' לקו"ש חלק
כד ע' 520), סבר אחרת.

(2) "שנשתנה שינוי טוב למעליותא ושלנו נצח". ולר'
משה מייזליש גילה רק את הדבר הראשון, משא"כ לכ"ק אדמו"ר
האמצעי גילה (גם) את הדבר השני ולק"מ.

הרב ישכר דוד קלויזנר
- נחלת הר חב"ד -