

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



חנוכה

וישב

גליון יב (תקכג)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

•  
הייתה שנת נסים

מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בי"ה, עשי"ק פרשת וישב - חנוכה הי' תהא שנת נסים.

## תוכן הענינים

---

### לקוטי שיחות

- 5 . . . . . מחלת בת ישמעאל  
10 . . . . . ד' מאות איש נשמטו אחד אחד (גליון)

### אגרות קודש

- 11 . . . . . קרבן מוסף וקרבן הנשיאים איזה מהם קודם  
13 . . . . . תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (גליון)

### מאמרי כ"ק אדמו"ר שליט"א

- 14 . . . . . אין מיתה בציבור  
18 . . . . . קיום מצוות בארץ ישראל מועיל לכל ישראל  
19 . . . . . "ששון ושמחה" לפני "חתן וכלה"  
21 . . . . . הערות בקונטרס ט' - יו"ד כסלו  
24 . . . . . הברכות שקבל יצחק  
25 . . . . . פני "אל תמעטי"י  
26 . . . . . הערות בקונטרס ג' דסליחות  
28 . . . . . אלול - י"ג מדות הרחמים  
28 . . . . . מראה שחור ומראה לבן

### נגלה

- 31 . . . . . הערות ברמב"ם הלי יסודי התורה  
32 . . . . . יעבור ואל יהרג ויכול להימלט (גליון)

**שונות**

33 . . . . . "מענה תהי' לנו מנוחה"



**מספר פאקסמיליא לשלוח הערות: 9289 - 439 (718)**

## ל ק ו ט י ש י ח ו ת

### מחלת בת ישמעאל

הרב ישכר דוד קלויזנר  
 ≈ נחלת הר חב"ד ≈

**בלקו"ש** תולדות תש"נ מבאר שיש מחלוקת אם מחלת בת ישמעאל היתה אשה כשרה או מרשעת; דלדעת רש"י לא היתה מחלת מרשעת וכמ"ש בפי וישלח (לו, ג) "לכך נקראת מחלת שנמחלו עונותיו", ומ"ש רש"י (כח, ט) "הוסיף רשעה על רשעתו שלא גרש את הראשונות", פירושו שמעשה נישואי מחלת עצמו הוא מעשה של רשעות מצד **עשו**, "דכשם שנישואיו הראשונים היו מעשה צביעות (שיאמרו שמתנהג כיצחק אביו), כך גם בנישואי מחלת הוסיף רשעות מעין רשעתו הקודמת, שלקח אשה כשרה רק כדי שיאמר יצחק שחוזר בתשובה, בה בשעה שזה לא הי' אלא **צביעות**, שהרי "לא גירש את הראשונות", כלומר: נישואי אשה כשרה בה בשעה ששאר נשיו אינן כשרות מורה שנישואין אלו הן צביעות ורשעות".

**משא"כ** לדעת ר' אלעזר במדרש רבה (פס"ז, יג) שאומר: "אילו הוציא את הראשונות יפה הי', אלא על נשיו, כאב על כאב", פירושו שהוסיף אשה מרשעת על נשיו הרשעות שהיו לו לפני זה, ע"ש באורך.

**והנה** לכאוי י"ל דגם לדעת ר' אלעזר מחלת אשה כשרה היתה [וידוע הכלל שאין להרבות במחלוקת (דרכי שלום (בשדי חמד), קה"ת) כללי השי"ס אות לי סרניז]] והביאור במדרש י"ל כך:

**דבמדרש** שם איתא: "וירא עשו כי רעות בנות כנען גוי וילך עשו אל ישמעאל גוי. רבי יהושע בן לוי אמר נתן דעתו להתגייר (לעשות תשובה - עץ יוסף), מחלת שמחל לו הקב"ה על כל עונותיו כוי אמר ר' אלעזר אילו הוציא את הראשונות יפה הי', אלא על נשיו, כאב על כאב, ד"א כוב על כוב תוספת על

בית מלא (קוף על קוף, עוד היי מוסיף נשים ארורות על בית מלא שהיי לו כבר. - מתנות כהונה).

**והנה** לכאוי ממה שאמר ר' אלעזר "אילו . . . הוציא את הראשונות **יפה היי**", משמע דשפיר היתה מחלת אשה כשרה, דאלייכ אפילו שהיי מוציא את הראשונות איך יכול לומר ר"א לריב"ל **"יפה היי"**? [בבראשית רבה מהדורת תיאודור - חי אלבעק, עם נוסחאות מקבילות וביאור **מנחת יהודה** (ירושלים, תשכ"ה) הגירסא: "אמר ליה ר' אלעזר אילו הוציא את הראשונות **יפה היית אומרי**"] - מזה משמע לכאוי דגם לדעת ר"א כשרה היתה (וכמו שמבאר בנוגע לדעת רש"י בלקו"ש דילן: "מזה גופא **שרק** היא נקראת בשם מחלת (הרומז על מחילת עונות), ולא נשיו הראשונות, משמע, שהיא היתה **ראוי** לכך (גם) מצד מעשי וכו"י. עכ"ל - היינ י"ל בדעת ר"א במדרש).

**ובפרט** לפי גירסא (הנ"ל) במדרש **"יפה היית אומר"** משמע **שבמציאות** אין פלוגתא בין ר"א לריב"ל, ולכו"ע כשרה היתה רק שחולק עליו בזה שלא נמחלו לו עונותיו בלבד, וגם ר"א מסכים שנתן דעתו לעשות תשובה.

**ומה** שאמר ר"א שהוסיף **"כאב על כאב"**, הכוונה בזה כמו שיטת רש"י, שהוסיף "רשעה על רשעותו", ועיי בעץ יוסף שמבאר דברי ר"א: "פליג אדריב"ל וקאמר דאילו הוציא הראשונות **היי צודק זה**, אבל מאחר שלא גירשן, אדרבה **הוסיף ברשע והוסיף צד גנות על גנותו**" עכ"ל - הרי דהעץ יוסף מפרש בדברי ר"א כמו שכי"ק אדמו"ר שליט"א ביאר בדברי רש"י. (ומה שמצאנו הביטוי "רשעה על רשעותו" רק ברש"י, י"ל כי "כאב על כאב", יתכן לפרש בתרי אנפין, שקאי על הוספת **רשעות חדשה של עשו**, או הוספת **מרשעת על הרשעיות** שהיו לו לפני זה, לכן שינה רש"י מלשון ר"א כדי שיהי הדבר החלטי שהכוונה על הוספת רשעות מצד עשו בלבד, אבל לכאוי גם בדברי ר"א "כאב על כאב" י"ל שהכוונה כלשון העץ יוסף "הוסיף **ברשע** . . . גנות על גנותו").

**ולפי"ז** יבואר עוד דבר, דאם ריב"ל ור"א פליגי גם אם מחלת כשרה או מרשעת היתה, ואם גם נתן דעתו לעשות תשובה או לא,

הול"ל י"ר אלעזר אמר" וכו', ומדקאמר "אמר ר"א" וכו' משמע שבעצם העובדות לא פליגי כלל, אלא שמעיר לו בלבד, דבעצם גם לדעת ר"א נתן דעתו לעשות תשובה, אלא כיון דלא גירש את הראשונות לכן לא נמחלו לו עונותיו.

**ובביאור** מחלוקת ריב"ל ור"א אם נמחלו לעשיו עונותיו או לא נראה לבאר עפמ"ש בהערה 14: "זה שנמחלו עונותיו של עשו גם להסברא שצ"ל שינוי מעשיו לטוב, כיון שלקח אשה כשירה, ואע"פ שהיתה בזה רשעות (י"הוסיף רשעה כו"י), מצד הצביעות שבזה - מ"מ, כיון שבפועל לקח אשה כשירה, יש בנישואין אלה כדי לפעול מחילת עונות, וק"ל". עכ"ל - [אגב: לפי"ז מיושב מה שנשאר בצ"ע בלקו"ש וישלח תשמ"ח הערה 41 ע"ש] - וזה לדעת ריב"ל, ומה שאומר ריב"ל עוד, שגם "נתן דעתו להתגייר (לעשות תשובה)" - נראה לבאר עפ"י גמי קידושין (מט, ב) וכך נפסק ברמב"ם (הלי אישות פ"ח ה"ח) ושו"ע (אה"ע סי' לח סלי"א), שהמקדש אשה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור הרי זו מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו". (י"אעפ"י שאנו רואין הגזילה עדיין בידו כו"י - באר היטב שם) - והא דהכא חוששין דהרהר תשובה, ואילו המקדש בפסולי עדות דאוי אינה מקודשת (אה"ע סי' מב ס"ה), ולא חיישינן שהרהרו בתשובה, כתב בשו"ת מהר"ם מפדואה (סי' לז) דהכא טעמא רבה איכא מאחר שהוא **אומר** ע"מ שאני צדיק כוי (ועד"ז כתבו בשו"ת בנימין זאב (סי' קג), שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קמ), לח"מ (פ"ח מהי אישות ה"ח)). - ועיי' יד דוד (פסקי הלכות) להגר"ד פרידמן מקרלין (קצט, א. אות ש) שכתב דיש להסתפק בהנך רשעים שדינם שמורידין אותם לבור ולא מעלין, אלמא דלא חיישינן להם שמא עשו תשובה, אם קידשו ע"מ שאני צדיק אם חוששין לקדושין או לא, ואפשר לומר דכיון דאמרו בפירוש שמקדשים ע"מ שהם צדיקים יש הוכחה קצת שרוצים לעשות תשובה, לכן חוששין לזה, ע"ש.

והנה **עד"ז** י"ל בדעת ריב"ל ד"כיון שבפועל לקח אשה כשירה" יתכן שנתן דעתו לעשות תשובה. [ועיי' לקו"ש פינתס תשמ"ח בענין בני קרח. דתשובתם "היי רק הרהור תשובה בלב, ובגלוי היתה - "בשעת מחלוקת", שהרהור התשובה שלהם לא הי' חזק לפעול עליהם שיפרשו בריש גלי מן המחלוקת ואעפ"כ .

נמלטו מן העונש שבא על עדת קרח . . . ובהיותם בלועים בגיהנם, היתה זאת ישיבה מתוך "שלוה", במקום גבוה ומבוצר". עכ"ל, וע"ש דברים נפלאים].

**משא"כ** ר' אלעזר ס"ל שלא נמחלו עונותיו של עשו, הגם שנתן דעתו לעשות תשובה, ושבפועל לקח אשה כשירה, - כיון שלא הוציא את הראשונות, נראה לבאר בהקדם מה שבלקו"ש וישלח תשמ"ח דן בארוכה שיש ג' טעמים למה "נהגו שהחתן והכלה מתענין ביום חופתו" (רמ"א אה"ע (סי' סא ס"א)). . . והנה פשוט דלכו"ע (גם הפוסקים שנקטו הטעם הבי' והג' הרי יום החופה הוא יום מחילה וסליחה . . . כפשטות דרשת רז"ל בירושלמי (בכורים פי"ג ה"ג) ומדרש שמואל (רפי"ז) . . . י"ל שהמחלוקת בין הטעמים הנ"ל - אם זקוקים לתענית של תשובה בשביל הכפרה היא בדוגמת הפלוגתא שמצינו בענין כפרת יום הכיפורים (שבועות יג, א. ושי"נ); לדעת רבי בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר, דעיצומו של יוה"כ מכפר, ולדעת רבנו, רק אם עשה תשובה יוה"כ מכפר - אמנם אפילו לרבנו . . . מוכח מדברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"א סח"ג) דאין הכפרה באה מהתשובה, אלא מעיצומו של יוה"כ כו'.

**ועפ"ז** נמצא שיש ג' שיטות . . . (א) דעת רבי שאין צריך תשובה בשביל הסליחה. (ב) דעת רבנו (כפשטות) שצריך תשובה ממש. (ג) שיטת הרמב"ם (לפי פירושו בדעת רבנו) שצ"ל תנועה של שיבה, אבל לא מעשה התשובה ממש.

**וי"ל** שמעין ג' שיטות אלו ביו"כ הן ג' השיטות הנ"ל בגדר הסליחה ומחילה ביום החופה . . . דרשת הירושלמי הכפרה דחתן היא כולה מצד עצם ענין הגדולה מכפרת, והיינו כענין עיצומו של יוה"כ, משא"כ לפרש"י שמחילת עוונות של חתן . . . באה דוקא כאשר עמה תשובה . . . ולפי המדרש ש"נתן דעתו להתגייר מחלת שמחל לו הקב"ה על כל עוונותיו", נמצא דאף שלא הי' כאן ענין של . . . תשובה ממש, אלא רק תנועה של קירוב לטוב דחפץ להתגייר, גם זה מועיל למחילת עוונותיו שנמחלים ע"י ענין הנשואין". עכ"ל.

**ולפי"ז** נראה דר' אלעזר ס"ל ע"ד פשטות דעת רבנן שצריך תשובה ממש, ולכן כיון שלא גירש את הראשונות לכן לא נמחלו עונותיו של עשיו, משא"כ ריב"ל ס"ל ע"ד שיטת הרמב"ם (בדעת רבנן) "שצ"ל תנועה של שיבה, אבל לא מעשה התשובה ממשי" וכן נמחלו עונותיו כיון שנתן דעתו לעשות תשובה שבפועל לקח אשה כשירה (הגם שלא גירש את הראשונות, ע"ד בני קרח הנ"ל).

**והנה** במדרש נאמר שר' אלעזר אומר "על נשיו, כאב על כאב, ד"א כוב על כוב תוספת על בית מלא" עכ"ל - וצ"ל מה ההבדל בין הלשונות "כאב על כאב" ל"כוב על כוב"? - בעץ יוסף כתב: "כוב על כוב" פי' קוץ על קוץ, ואין בין לשון זה ללשון ראשון אלא לישנא בעלמא". עכ"ל - וזה תמות, דא"כ במה מתבטא ה"ד"א" אם זה אותו דבר, ונראה דבודאי יש נ"מ בין הלשונות.

**וי"ל** דיש הבדל עצום בין הלשונות; ד"כאב על כאב" קאי על הוספת רשעות חדשה מצד עשו, אבל מחלת עצמה כשירה היתה, כנ"ל בארוכה - משא"כ "כוב על כוב" שפירושו "קוץ על קוץ" הכוונה בזה שקאי על מחלת עצמה שהיתה מרשעת, וכמ"ש המתנות כהונה: "עוד הי' מוסיף נשים ארוות על בית מלא שהי' לו כבר" (ועד"ז כי בעץ יוסף שם). - ולפי"ז יבואר גם דמ"ש במדרש "תוספת על בית מלא" רק לאחר ה"ד"א כוב על כוב", כיון שזה שייך דוקא ללשון זה, משא"כ ללשון "כאב על כאב" זה לא שייך, כיון דלפי לשון זה מחלת כשירה היתה.

**והנה** בנוגע להשאלה שבריש ס"ד "דאיך אפשר לומר שרשעתו הוא בכך "שלא גירש את הראשונות" דמה זה שייך לייקח את מחלת גוי"? הרי הרשעות "שלא גירש את הראשונות" היתה אצלו ענין מכוי"כ זמן (מאז נשא אותן), ומהו הענין שאז "הוסיף רשעה על רשעתו (בכך) שלא גירש את הראשונות"? עכ"ל. (ועיי' הביאור).

**וי"ל** (עוד באו"א), שבזה שמתזיק אשה כשירה ביחד (נ"על נשיו) עם נשים מרשעיות - שזה סבל ועינוי לאשה הכשירה - זה עצמה הוי הוספת הרשעה חדשה של עשו.

## ד' מאות איש נשמטו אחד אחד

הח' יחזקאל צבי גרין  
≈ תות"ל 770 ≈

**בקובץ** הערות דפי' וישלח שאל הרב אליהו ש"י סלאווין גבי מה שנאמר בליקוט שכוונת רש"י בפירושו שעשיו חזר לבדו משום שד' מאות אנשיו נשמטו היא לתרץ מדוע לא המשיך עשיו להרע ליעקב ולכן מתרץ היות וכל אנשיו ברחו לו מחמת פחדם מיעקב.

**והקשה** שם בקובץ וז"ל: וא"כ מנלן לאמר דהטעם שלא המשיך ללחום הוא משום שהד' מאות איש נשמטו וכו', דילמא הם מחמת אותו הטעם שפעל על הד' מאות איש כנ"ל או משום שניצל מהמלאכים? וצ"ב. עכ"ל.

**ונראה** לי לתרץ בפשטות שאלה זו ובהקדים נבאר שאלה בפשטות הכתובים כדלקמן: לאחר שנפגשו המלאכים בעשיו ואנשיו והכו בהם כמוזכר ברש"י ולאחר הזכרת יעקב את ראית המלאך שירא עשיו ויאמר ראה מלאכים וניצול עתה איני יכול לו בכ"ז מסרה יעקב ללכת עם עשיו לשעיר כי ירא ממנו ומדוע? הרי עשיו כבר מפחד ממנו גם כשה"י שם עם כל אנשיו וא"כ אין ליעקב ממה לפחד עוד מעשיו.

**אלא** על כרחך לאמר שעשיו אינו ירא מיעקב כלל.

**ואם** נשאל ומדוע לא הרע עשיו ליעקב עוד בהיותו עמו אם לא ירא ממנו, הנה ע"ז כבר כתב רש"י היות ונכמרו רחמיו ולא מצד יראה וכן מיד לאחר מפגש זה בטח ה"י עשיו מרע ליעקב וזהו הטעם מדוע ירא יעקב להתלוות לעשיו.

**אבל** היראה פעלה לעו"ז על אנשיו עשיו ובגלל זה נשמטו ובזכות זו לא יכל עשיו לחזור להרע ליעקב.

**ועוד** שזה כתוב מפורש בליקוט באות ג' וז"ל: כי בזה מודגש עוד יותר שעשו לא נשתנה כלל ומצדו ה"י ממשיך להפיק זממו

להרע ליעקב אלא שנשאר לבדו והראי שאפי' הדי מאות איש ששמטו מאצלו לא נתקו עצמם מעשו כולם ביחד בריש גלי (לעשות היפך רצונו של עשיו) ורק נשמטו מאצלו אחד אחד עכ"ל. וא"כ ברור בלי פקפוק שהיראה פעלה רק על אנשי עשיו ולא על עשיו עצמו.

**אך** עדיין צריך ביאור מה נשתנה עשיו מאנשיו ואולי י"ל שמסתמא היי גיבור מכולם וגם נשתנה בשנאתו את יעקב שגם שירא מוכן הוא להרע (כפי שמצינו אצל עמלק אח"כ) ועוד שמצד שהיי אח ליעקב פחות חשש ממנו וגם המלאכים הפסיקו להכותו שנאמר להם שהוא אח ליעקב (ברש"י) וכן גם מצינו באדום שנשתנה מכל העמים ורק בו נאמר לגבינו ולאום מלאום יאמץ וכשזה קם זה נופל וי"ל שעדי"ז הוא עשיו לגבי אנשיו.

■ ■ ■

## א ג ר ו ת ק ו ד ש

### קרבן מוסף וקרבן הנשיאים איזה מהם קודם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
≈ ר"מ בישיבה ≈

**באגרות** קודש כרך ששה עשר אגרת היתתקסו (מיום ב' טבת תשי"ח) וזלה"ק.. **לעצם השאלה**. אלו הקורין פי הנשיאים בס"ת - האם נכון אשר בש"ק יסמכו קריאה זו לקרה"ת של הצבור, ובס"ת זו עצמה - היינו שיגללוה לפי נשא - בכדי למעט בטלטול ס"ת, - ... לפעני"ד אין לעשות כן: (וכתב בזה גי טעמים ואח"כ כתב): ד) ועיקר לפעני"ד: בכלל אין לקרות פי הנשיאים קודם למוסף - שהרי הקריאה זכר ולעורר הקרבת קרבנותיהם, וקרבן מוסף שהוא תדיר ומקודש - קודם לקרבנות הנשיאים, עכלה"ק.

**ויש** להעיר דעדיז כתב גם בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' כ"ג, דכיון דאז היתה הקרבת הנשיאים לאחר קרבן מוסף, לכן גם אנחנו שקורין פ"י הנשיאים לעורר עיי קריאה זו ענין קרבנות הנשיאים כמבואר בשלה"ק ריש מסי' פסחים, יש לנו לקרותה אחר תפלת מוסף שהוא נגד קרבן מוסף, כדרך שהקריבו הנשיאים קרבנם אחרי מוספי היום.

**אלא** דטעמו שקרבן מוסף היתה לפני הקרבת הנשיאים הוא באופן אחר, שהוא לא הזכיר משום שהוא תדיר ומקודש, אלא הביא מיומא ע"א, בנוגע למוספי הרגלים דעם עולת הבוקר נעשית בסמוך להם עיי"ש, וכשם דילפינן ביומא שם מרגלים ליוהכ"פ כן נילף גם לענין ר"ח ושב, וראה מהרש"א שם, וכן מורין לשון הטור או"ח סי' רפ"ו (וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם) דזמן תפלת מוסף מיד אחר תפלת השחר, ונמצא מזה דהקרבת הנשיאים הי' צריך להיות לאחר זה, אבל מביא שם דעת המג"א סי' רפ"א סק"ב דלא ילפינן מוספי שבת ור"ח מרגלים ולא הוה חובה להקריבן אחר התמידין מיד, ואדרבה מוספי שבת דכתיב בהו "ביום" ולכן קרבין בשש ע"כ הפסיק ביניהם ובין תמיד של שחר שקרב לכל המאוחר אחד ד' עיי"ש, הנה לפי"ז י"ל דהקרבת הנשיאים בשבת היתה לפני קרבן מוסף ולא כהני"ל. [וזה יש להעיר גם בטעם המבואר בהמכתב דהקריבו מוספין בתחלה מטעם דהוה תדיר ומקודש, דלפי דעת המג"א דבשבת הי' צריך להיות הפסק בין תמיד של שחרית וקרבן מוסף כני"ל לכאורה לא שייך לומר בזה דתדיר ומקודש קודם, דזה שייך רק אם שניהם ראויים להקריב עכשיו, אבל לא אם צריך להמתין עם קרבן מוסף] הנה עי"ז מביא המחצית השקל שם דנהי דלהמג"א יש להרחיק הקרבת מוספי שבת מתמיד של שחר, מ"מ לא היו מפסיקין בעבודה אחרת ביניהם עיי"ש, נמצא דהקרבת הנשיאים הי' צ"ל לאחר מוסף, וראה גם בסי' חוקת היום יומא כ"א, דדייק כן ממ"ש המהרש"א ברכות כ"א, דכמו דאסור להקריב שום קרבן קודם תמיד של שחר, כמו"כ הוא בקרבן מוסף עיי"ש, [וזה אפ"ל גם בהמכתב].

## תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (גליון)

ב) בגליון הקודם ע"י 14 שאלתי דלמה אי אפשר לומר הטעם דאין לקרות פ"י הנשיאים לפני תפלת מוסף כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ותפלת מוסף תדיר לגבי אמירת פ"י הנשיאים, ע"י שר"ל בשו"ת מהרי"ץ סי' ל"ב עיי"ש, ומובא שם די"ל עפ"י השאג"א סי' כ"ב דתדיר קודם אמרינן רק במצוות שקולות כגון כשהם שניהם דאורייתא, אבל אם אחד מהם דרבנן, הנה הדרבנן נחשב לרשות לגבי דאורייתא, ובדבר הרשות לא אמרינן דתדיר קודם וא"כ ה"ה הכא לא שייך לומר דתדיר קודם כיון דקריאת הנשיאים הוה כדבר הרשות לגבי תפלת מוסף עיי"ש, אבל לכאורה הרי גם השאג"א כתב דתיקנו בפועל בדרבנן שהוא תדיר דקודם, ובמילא כן הוא בד"ת התדיר לא גרע וקדים לד"ס שאינו תדיר עיי"ש וא"כ עדי"ז אפשר לומר כאן, דבפועל צריך תפלת מוסף להיות קודם עיי"ש. ואפשר לומר דבנוגע לאמירת פ"י הנשיאים דאין זה אלא מנהג, הנה לגבי החיוב דתפלת מוסף בודאי לא שייך לומר בזה דתדיר קודם, דה"ז כרשות לגבי חיוב, וכאן אין שייך לומר שתיקנו לאמרו לאחר מוסף כו', כיון שאין זה אלא מנהג, ולכן ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הטעם משום דבפועל היי הקרבת מוסף לפני הקרבת הנשיאים, ובמילא גם עכשיו ה"ז צ"ל בסדר זה.

ויש להוסיף עוד במ"ש בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ק"ט (שגם הוא נשאר בשאלה הנ"ל והעלה להלכה כמבואר בהמכתב) דתפלת מוסף לגבי פ"י הנשיאים לא שייך כלל לומר תדיר קודם, כיון שהם דברים שאין להם שייכות זה לזה, דתורה לחוד ותפלה לחוד, ומביא רא"י לזה ממ"ש בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' ל"ט שנהגו בכמה מקומות להוציא בשבת חתונה ב' ס"ת והחתן קורא בא' פ"י ואברהם זקן בא בימים, וזה קורין לפני תפלת מוסף, ולא אמרינן בזה תדיר קודם, כיון דבדברים שאין להם שייכות זה לזה לא שייך הכלל להקדים מטעם תדיר וה"ה מטעם מקודש עיי"ש בארוכה, (וראה בהערות וביאורים גליון רכ"ז סי' י"ט) דלפ"ז מבואר עוד טעם שיש לומר למה לא נתבאר בהמכתב הטעם דתפלת מוסף צ"ל קודם לפ"י נשיאים כיון שהוא תדיר, כיון דבזה לא שייך לומר דתדיר קודם. ובכללות שאלה זו שבהמכתב ע"י עוד בשו"ת הר צבי ח"א סי' ס"ט, ומקראי קודש

פסח ח"א סיי מ"ב, ובהררי קודש שם, ובשו"ת דבר יהושע ח"א  
סי ע"ח ובסי שערי הלכה ח"ב סיי ק"ח וק"ט, וסי אוצר  
ההלכות (הלי פסח ח"א) ע' כו-כז.

≈ ≈ ≈

### אין מיתה בציבור

ג) בקונטרס י"ט כסלו ש.ז. (בסעי' ח') כתב וז"ל: ועד"ז  
בכללות זמן הגלות שא"א (גם לבניי הנמצאים בא"י) לקיים  
מצוות התלויות בזמן שביהמ"ק היי קיים, הנה מצד זה שכל  
ישראל שבכל המקומות ושכל הזמנים הם מציאות אחת, לכן  
ע"ז שבניי הנמצאים בא"י מקיימים את המצוות התלויות  
בארץ, מועיל זה גם עבור בניי הנמצאים בחו"ל, ועד"ז הוא  
בנוגע להמצוות התלויות בזמן הבית שקיימו ישראל אז, שזה  
מועיל גם לבניי שבזמן הגלות, כיון שכל ישראל שבמשך כל  
הדורות הם צבור אחד דאין מיתה בציבור (הוריות ו,א) [שלכן  
הקרנן שהקריבו בימי עזרא כיפר גם על ישראל שהיו בדורו של  
צדקיהו (הוריות שם ובפרש"י שם ד"ה ראויה כפרה זו)],  
עכ"ל.

**ולכאורה** יש לעיין בהא דנתבאר דהקרנן שהקריבו בימי עזרא  
כיפר גם על ישראל שהיו בדורו של צדקיהו, כיון שכל ישראל  
שבמשך כל הדורות הם צבור אחד דאין מיתה הציבור, דאה"נ  
דמבואר כן לפי ההו"א בגמ' הוריות שם, מיהו הלא למסקנא שם  
לכאורה מסיק באופן אחר, דהרי מביא שם רא"י ע"ז מעגלה  
ערופה דראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, ומקשה דהתם  
בעגלה ערופה כולהו איתינון מגו דמכפרה אחיים מכפרה נמי  
אמתים, אלא הכא [בקרנן דימי עזרא] מי הוו חיים, אין הכי  
נמי דכתיב ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות וגו',  
ודילמא מועטין הוו ולא רבים הוו, הכתיב ולא הכירו בקול  
תרועת השמחה לקול בכי העם וגו' והקול נשמע עד למרחוק  
[ופירש"י: ומדאין מכירין קול השמחה ש"מ דרובא הוו אותן  
דבוכין והוי כתטאת שרוב בעליה קיימין ומשום הכי קרבה],  
נמצא לפי המסקנא דהטעם שהקרנן שהקריבו בימי עזרא כיפר גם  
על ישראל שהיו בדורו של צדקיהו, הוא משום שרובם היו

**קיימין** אז, ומיגו דמהני להרוב שהיו חיים, מועיל נמי להמיעוט שכבר מתו, אבל באופן שרוב הציבור שחטאו אינם בחיים, משמע דאי אפשר לכפר עבורם, ולפי המאמר משמע דגם לפי האמת הטעם הוא דכיון שכל ישראל שבמשך כל הדורות הם צבור אחד דאין מיתה בצבור לכן הועיל הקרבן על דורו של צדקיהו, דלפייז צ"ל דאין הפרש בדבר ולעולם אפשר לכפר על דור שלפני זה אף שאינם קיימים כיון דהציבור לעולם קיים? (ועיי תמורה טו,ב), שהוא כעין הסוגיא דהוריות, אלא דשם מסיק: "ואיבעית אימא כי אקרובינהו להני חטאות [בימי עזרא] אחיי אקרבינהו דכתיב ורבים מהכהנים הלויים וגו', ודילמא הנך מייעוטא, לא מצית אמרת דכתיב ולא הכירו העם בתרועה ושמתה לקול בכי העם" דשם מבואר שהקרבנות דימי עזרא היו עבור החיים).

**ועיי** בבאר שבע שם שהקשה דכיון דמסיק דרובן היו חיים, והוה כחטאת שרוב בעליה קיימין אי"כ למה הוצרך רב פפא לעיל לומר בנוגע לקרבנות דימי עזרא "כי גמירי חטאת שמתו בעליה במיתה הני מילי ביחיד אבל לא בצבור לפי שאין מיתה בצבור" הלא כאן שאני כיון דרובן היו קיימין? ותירץ לפי שעדיין אנו צריכים לתירוץ של רב פפא ויליף ליה מעגלה ערופה, משום דלולי דאשכחן גבי עגלה ערופה מיגו דמכפרי אחיים כו' לא היינו אומרים דחטאת צבור שמתו בעלה קריבה אעפיי שלא מת אלא אחד מהם בלבד, דומיא דחטאת השותפין לקמן בשמעתין דקאמר מת אחד מבי"ד פטורין, ולכן צריך לדינו דר"פ עיי"ש, וכי"כ בחפץ ה' שם, ועיי גם קרן אורה שם ועוד, מיהו מ"מ נמצא דשייך כפרה רק אם רוב הציבור שחטאו קיים, אבל לא אם רוב הציבור שחטאו כבר מתו?

**והנה** בתוסי' הראי"ש שם הביא קושיית הרמ"ה על פירש"י דהו אמת שמצינו דהשבים ששבו מהגולה היו רובן בחורבן בית ראשון, אבל אכתי מנליה שהם היו **רוב החוטאים** שבימי צדקיהו, דילמא הנך דמתו מדורו של צדקיהו הוו נפיש טפי, ונמצא דכאן לא היו רוב החוטאים עיי"ש.

**ואפשר** לומר בכל זה עפ"י מ"ש בארוכה בשו"ת אגרות משה ח"א קדשים סי' כ"ד, בביאור סוגיא זו דהוריות, ותו"ד דמבאר

דיש להסתפק בשם צבור אם הוא קיבוץ יחידים של אישים הפרטים, או דהכלל ביחד הוא דבר אחד שאינו מתחלק וזהו שם ציבור, ונוגע זה לחיובי הציבור דלאופן האי הוא חיוב על כל יחיד ויחיד מהיחידים הנמצאים שיביאו ביחד מממון שנשתתפו בהשקלים קרבנות המוספין, ולאופן הבי אין כלל חיוב על אישים הפרטים, אלא הוא חיוב על הכלל, ומבאר דבזה מחולקים המקשן דהוריות עם רב פפא, שהמקשן סביל כאופן האי, ואיכ שיך בודאי מיתה גם בציבור כשימות דור ההוא, ורב פפא חידש כאופן הבי ואיכ איך שיך מיתה בציבור דהא כלל ישראל קיים לעולם כדאמר לפי שאין מיתה בציבור, אף שהמתים אין להם כפרה בקרבנות, כיון דאין הכפרה על האנשים הפרטיים שמתו רק על הכלל הציבור שלא מת לעולם ואחר שנתכפר הציבור ונסתלק החטא נתכפרו ממילא גם אלו שמתו דהא כבר ליכא החטא.

**ורב** פפא הוכיח כן מעגלה ערופה שמכפר גם על יוצאי מצרים והא אין כפרה למתים, אלא ודאי כיון שהוא מציבור, והציבור נחשב כדבר אחד ולא שיך בו מיתה וממילא הוה כפרה על המתים שגם הם חלק מהציבור, ונשארה הוכחה זו דרב פפא. אבל הקשה דזה שיך רק לענין כפרה, אבל להתחייב בקרבן על חטא המתים לבד ליכא הוכחה משם, משום דאף שנחשבו הציבור מכל הדורות כאחד, היז רק בשייכות לכפרה, אבל עכ"פ לחייב קרבן דור האחרון שלא חטאו אי אפשר מטעם זה, דהא מעשה החטא כבר ליכא בעולם כיון שכל החוטאים מתו, ולא דמי לאיש יחיד שחטא בילדותו שחייב כל זמן שהוא חי משום שעדיין ישנו החטא כיון שהחוטא בעולם ולא נתכפר עדיין בקרבן, שרק הקרבן הוא המכפר לגמרי על חטא שמתחייבין בקרבן, אבל צבור אף שקיים לעולם מ"מ מעשה החטא ליכא, כיון שאין החוטאים בעולם, דהא החטא עכ"פ נעשה ע"י קבוץ אנשים פרטיים ואינם כבר, ונשאר על הציבור הקיים רק חטא ופגם בלא מעשה עבירה, וחטא בלא מעשה אינו מחייב בקרבן, ולכן פריך מי דמי התם בעגלה ערופה הביאו החיים על המעשה שאירע להם ששיך לחייבם, וכיון שהציבור הוא דבר אחד עם דורות הקודמים לכן היז מכפר על עבורם, אבל הכא מי הוה חיים חוטאים שיוכל להיות חיוב קרבן? וע"ז תירץ דאה"נ דעדיין היו חיים מדור

הקודם שחטאו ויש כאן מעשה חטא ושייך לחייבם, ובמילא כבר מועיל כפרה על כולם.

**וזה** שייך רק לפי רב פפא דציבור הו"ע אחד עם כל הדורות הקודמים כיון דציבור אינו מת, ולכן שייך שיתכפרו גם דור הקודם, אבל לפי סברת המקשן כאופן האי שהו"ע של יחידים אין שייך כפרה על אלו שכבר מתו.

**אבל** אח"כ ממשיך להקשות על רב פפא נהי דאין צריך לדידיה שיהיו **רוב החוטאים** מדור הקודם קיימים, מ"מ יש להצריך שיהיו רובן מיושבי ארץ ישראל שבדור הזה באופן שאם היו חוטאים עכשיו היו מחייבין את הציבור, דאל"כ נהי שנחשב מחמת אלו שנשארו קיימין דהחטא קיים, מ"מ נשאר קיים רק חטא שאין לחייב מחמתו, דלא עדיף מאילו חטאו עכשיו ממש שהיו פטורין כיון שהן מועטין, ולכן מקשה דילמא הן מועטין מדור החדש? ותירץ שרבים היו ביושבי אי"י, ולכן לר"פ חייב כיון שהחטא קיים אף שהם מיעוט מהחוטאים שמתו כיון שהם רוב מדור הזה ושייך לחייבם עתה על החטא שהוא דדור הקודם, וכיון ששייך חיוב קרבן [מחמת שהם היו הרוב שם] במילא כבר נתכפר לכל החוטאים גם אלו שמתו כיון שכל הדורות הם ציבור אחד עיי"ש בארוכה ובמה שביאר הסוגיא דהוריות, דלפיי"ז לא קשה קושיית הרמ"ה על רש"י כיון דלא איכפת לן אם רוב החוטאים קיימים, דאפילו אם הם היו המיעוט, כיון שהם רוב עכשיו בא"י שייך בהם חיוב קרבן.

**דלפי** ביאור זה מובן בפשטות מה שנתבאר בהמאמר דכיון שציבור הוא דבר אחד הקיים לעולם, במילא שייך בהם כפרה לעולם [אפילו אם רוב החוטאים אינם קיימים], וכל מה שהצריכו כאן בגמ' רוב, הי"ז רק בכדי שיוכל לחול **חיוב קרבן** דלזה בעינן שמעשה החטא יהי קיים כנ"ל, אבל כאשר ישנו חיוב קרבן, הי"ז פועל במילא כפרה גם עבור אלו שמתו, אף אם הם רוב החוטאים כו' כנ"ל. וראה גם בס' נזר הקודש תמורה שם.

# מ א ר י כ " ק א ד מ ו " ר ש ל י ט " א

---

## קיום מצוות בארץ ישראל מועיל לכל ישראל

הח' יוסף שאנאוויטש  
≈ תלמיד בישיבה ≈

**בד"ה** אייר אושעיא תשל"ט (קונטרס י"ט כסלו ש.ז.) סעיף ח  
מבואר, שבני ארץ ישראל המקיימים בארץ את המצוות התלויות  
בארץ, הרי זה מועיל גם עבור בניי הנמצאים בחוץ לארץ.

**ולהעיר**, שענין זה מפורש לכאורה באגרת כ"ק אדמו"ר מהורשיב  
(אגרות קודש ח"ב עי תקמב. צילום כ"יק - כרם חב"ד גליון 1  
עי 94): "שהם [בני אי"ן] מוציאים גם אותנו ידי חובת מצוה  
זו [שמיטה] (כנודע שכאו"א צריך לקיים כל התרי"ג מצות,  
ומצות שא"א לכאו"א לקיים כמו מצות התלויות בכהנים וכה"ג  
מוציאים זא"ז [באג"ק שם נסמן ע"ז לאגה"ק סכ"ט. ויש  
להוסיף גם ציון לסי קרית ספר להמב"ט בהקדמה פרק ז' הדרך  
האי' (באשר כל ישראל הם ציור קומה כו') וי"ל דכמו"כ הוא  
במצוה זו אף שאפשר להביא עצמו לידי חיובה)".

**אמנם** יש לעיין בזה, דבאגרת שם משמע שאין זה ברור כ"כ  
כיון שבני חו"ל יכולים להביא עצמם לידי חיוב המצות  
התלויות בארץ ע"י שיבואו לארץ, משא"כ כאן בהמאמר מבואר  
שזהו בגדר אונס כי על פי תורה אי אפשר לבני חו"ל לקיים  
מצוה זו. [ולכאורה זה שייך לחקירה הידועה אם מי שפוטר  
עצמו מחלות החיוב הוי בגדר אונס או לא. ואגב הכי יש  
לעיין בלשון המאמר "אי אפשר להם לקיים את המצות התלויות  
בארץ", דלכאורה לא חל עליהם חיוב קיום המצוה כנ"ל].

**והגם** שבפשטות י"ל שבמאמר כאן מדבר לפי המסקנא שבאגרת,  
נראה לומר, שהמאמר מדבר בענין אחר, דשם באגרת קאי עלה  
מצד זה שכאו"א צריך לקיים כל התרי"ג מצוות, ובני אי"ן  
מוציאים את בני חוץ לארץ, משא"כ במאמר כאן הכוונה היא

(כמו בהענין כפשוטו) שקיום המצות ע"י בני אי"י נותן כח שבני חו"ל עצמם יקיימו מצוה זו, וזהו דיוק הלשון "מועיל גם עבור בניי הנמצאים בחו"ל". ועצ"ע בזה.



הת' יהונתן רייניץ  
 ≈ תות"ל 770 ≈

### "ששון ושמחה" לפני "חתן וכלה"

**בקונטרס** י"ד כסלו שנה זו, ד"ה אשר ברא ס"ג, מקשה בנוסח הברכה אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה "למה מקדים ששון ושמחה לפני חתן וכלה, והרי השמחה (שבברכה זו) היא מה שמשמחים את החתן ואת הכלה, וכמאמר כיצד מרקדין לפני הכלה".

[**דיוק** זה הוא מד"ה אשר ברא תרפ"ט ושם הוא בפרטיות יותר "הרי עיקר השמחה הוא לשמח את החתן וכלה והול"ל אשר ברא חתן וכלה, ואח"כ היי מזכיר העשרה דברים של ששון ושמחה כו' וריעות, ולמה מקדים תחלה ששון ושמחה ואח"כ חתן וכלה, ואח"כ הוא מונה שאר השמונה ענינים של שמחה".

**וכן** מדויק בד"ה זה תרח"צ "עצם ענין הששון ושמחה הוא מפני השמחה דחתן וכלה, אי"כ הרי העיקר הוא החתן וכלה כו', אי"כ לכאורה היי צריך להיות נוסח הברכה אשר ברא חתן וכלה שהם העיקר, ואח"כ להזכיר את [ה]עליזה בששון ושמחה גילה רינה כו' שהם הטפל ומסובב מסיבת שמחת חתן וכלה". ובמאמר דידן לא נתפרש (לכאורה) תירוץ על קושיי זו.

**ולהעיר** שבדרושים ד"ה אשר ברא מצינו כמה ביאורים בענין זה:

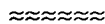
(א) בד"ה אשר ברא תרפ"ט "מה שמקדים הששון ושמחה לחתן וכלה, הנה טעם הדבר הוא בכדי שהחתן וכלה יהיו שרויים בשמחה שמשמחין אותם ומברכין אותם מלמעלה, והענין בזה הוא

דהנה כתיב מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל כו' מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור, ולכן הנה בסדר התהוות הנבראים ברא הקב"ה ששון ושמחה תחלה ואח"כ חתן וכלה, בכדי שהחתן וכלה יהיו שרויין בששון ושמחה, והוי"ע קיום המצות של הקב"ה, שהקב"ה מקיים מצות לשמח את החתן וכלה, [ד]כשם שהקב"ה מקיים כל המצות, הנה הקב"ה מקיים מצות לשמח חתן וכלה, ולכן הנה בסדר התהוות הנבראים ברא תחלה ששון ושמחה ואח"כ ברא חתן וכלה בכדי שהחתן וכלה יהיו שרויים בשמחה".

**ב** בד"ה זה תרח"צ "הענין הוא דששון הוא עליזת המשפיע, ושמחה הוא עליזת המקבל, דעליזת המשפיע הוא בדבר שחוץ ממנו והיינו דשמחתו הוא בזה מה שהוא מגלה ומשפיע לזולתו, ועליזת המקבל הוא בזה מה שהוא מגלה בתוכו וזהו ששון ושמחה, דעליזת הששון הוא תואר שמחת המשפיע, ועליזת השמחה הוא תואר שמחת המקבל כו', ולכן הנה מקדים ששון ושמחה לחתן וכלה, דחתן וכלה הם פירוש וביאור על ששון ושמחה שהם עליזות משפיע ומקבל, וזהו אשר ברא ששון ושמחה שהם העליזות דחתן וכלה, ששון שמחת המשפיע ושמחה שמחת המקבלי".

**ג** בד"ה אשר ברא די"ד כסלו תשמ"ח שם מבאר ביאור נפלא ד"טעם הדבר שברא תחלה ששון ושמחה, ואח"כ חתן וכלה, כי ענין חתן וכלה הוי"ע היחוד דמשפיע ומקבל, ובכדי שיהי אפשר להיות היחוד דמשפיע ומקבל אף שהם הפכים, הוא ע"י השמחה דשמחה פורץ כל הגדרים ואח"כ חתן וכלה שהוא החיבור דמשפיע ומקבל, ובפרט שע"י הנישואין הוא גילוי כח הא"ס למטה, הנה בשביל גילוי כח הא"ס צריכין תחלה לברוא ששון ושמחה הפורץ כל הגדרים".

**ויש** לתווך בין ביאורים הנ"ל (ואכ"מ) אבל בכללות הם גי' ביאורים.



## הערות בקונטרס ט' - יו"ד כסלו

הרב יוסף יצחק גורארי'  
 ≈ שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א ≈  
 דיטרויט - מישיגן

**במאמר** ד"ה אתה אחד וכוי (קונטרס ט'-יו"ד כסלו ש.ז.) מבואר שישנם ג' דרגות (וענינים): אחד, יחיד, והחיבור דאחד ויחיד.

**"אחד"** קאי "בהאור ששייך להשתלשלות", ופירושו "שישנם עולמות (עולם מלשון העלם) אלא שהם מיוחדים", וענין זה "הוא עיי' הצמצום וההעלם". "העולמות נראים למציאות והביטול שלהם הוא כמו דבר נוסף על מציאותם".

**"יחיד"** קאי "על אוא"ס שלמע' משייכות לעולמות". ו"לגבי אור זה אין שום מציאות והוא לבדו הוא", ש"מצד הגילוי דאוא"ס אין מקום לעולמות".

**החיבור** דאחד ויחיד הוא "שגם בהעולמות שנתהוו עיי' הצמצום מאיר הגילוי דאוא"ס שלמעלה מהצמצום, והגילוי הוא לא באופן שהם מתבטלים ממציאותם אלא שהם במציאותם הם בטלים בתכלית בדוגמת הביטול דיחיד". ע"כ.

**ולכאורה** צריך ביאור איך זה יכול להיות שאע"פ שהגילוי הוא אוא"ס הבל"ג שלמע' מהצמצום וכוי ולמע' מגדרי העולם, אעפ"כ הרי"ז מתקבל בהעולמות "לא באופן שהם מתבטלים ממציאותם וכוי", לכאורה היו צריכים להתבטל ממציאותם (וכן הוא אכן הענין מצד בחי' יחיד)? ואין לומר שזהו מצד "המשכת העצמות שלמע' משם" (כמבוי' באות ז'), שהרי זהו (רק) בנוגע **להאור**, שאע"פ "דשם מצ"ע הוא העלם וא"א שיהי בגילוי" הרי זה שנמשך בגילוי הוא "על ידי שממשיכים בו מהעצמות", אבל אין זה ביאור בנוגע **להעולמות**, איך הם יכולים לקבל אוא"ס שלמע' מגדרי העולם "לא באופן שהם מתבטלים ממציאותם". ואם נאמר שגם זה הוא בכח המשכת העצמות, הרי אז באמיתית הענין לא חדר הגילוי **במציאות**

העולמות וכו'. גם מהו הפירוש "שהגם שהם במציאותם הם בטלים בתכלית", לכאורה זה תרתי דסתרי?

**והנה** י"ל שגי ענינים הנ"ל (אחד, יחיד, והחיבור דאחד ויחיד) הם בהתאם לגי הענינים המבוארים בההדרן על הרמב"ם דש.ז., מלאה הארץ דעה את ה', כים המכוסה במים, וכמים לים מכסים.

**"מלאה הארץ דעה"** פירושו שישנה **מציאות של עולם**, אלא שכולה מלאה בידעת ה', והמדובר הוא בדרגת אלקות שבגדרי הבריאה, "מצוי ראשון", שדרגא זו יכולים הנבראים לקבל **בהשגתם**, כלוי **במציאותם**. נמצא שדרגא זו היא בהתאם לענין "אחד" כנ"ל.

**"כים** המכוסה במים" מדגיש **מציאות הים** (העולם), וכיון שישנה מציאות הים, הרי המים המכסים אותו (שבנמשל זהו"ע דרגת אלקות שלמע' מגדרי הבריאה) **מבטלים מציאותו**, אמונה. והרי"ז בהתאם לענין "יחיד" כנ"ל.

**"כמים** לים מכסים" זהו"ע **לידע** וכו' **אמיתית המצאו** ש"כאשר הי"ודעי" הוא בתכלית הביטול, שאינו מציאות לעצמו, וכל מציאותו אינה אלא "אמיתית המצאו", יכולה להיות **ידעה** גם בדרגא שלמע' **מגדרי מציאותו**, באופן שאינה מבטלת אלא נמשכת וחודרת בגדרי מציאותו, כיון שכל מציאותו אינה אלא אמיתית המצאו", והרי"ז בהתאם לענין החיבור דיחיד ואחד כנ"ל.

**ועפי"ז** מבואר איך יכולים העולמות לקבל הגילוי דאוא"ס שלמע' מגדרי העולם "לא באופן שהם מתבטלים ממציאותם", כי (ע"י העבודה דתומ"צ ובירור העולם) נעשו העולמות בתכלית הביטול שאינם מציאות לעצמם, וכל מציאותם (המציאות **שלהם**) אינו אלא **אמיתית המצאו** ית', וכיון שזהו מציאותם, יכול לחדור בהם הגילוי דאוא"ס שלמע' מגדרי הבריאה, כנ"ל בענין כמים לים מכסים.

**ב.** בסוף המאמר אומר וז"ל ועד"ז הוא בנוגע לישראל וכו' שגם בדרגות הפרטיות דהנשמה יומשך הגילוי דעצם הנשמה, ועד

להגילוי דעצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות וכו', עכ"ל.

**ולכאורה** עד כאן הי' המדובר בנוגע ל"הגילוי דעצם הנשמה" (בחיי יחידה, שנעשה ע"י הביטול דמס"נ, והמשכתה בדרגות הפרטיות שבאדם), ומהו ההוספה כאן "ועד להגילוי דעצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות"?

**וי"ל** דהנה מבואר לעיל בהמאמר שהחיבור דאור ושם (יחיד ואחד) נעשה ע"י "המשכת העצמות שלמעי גם משם, דשם מצ"ע הוא העלם וא"א שיהי' בגילוי, וזה שנמשך בגילוי הוא ע"י שממשיכים בו מהעצמות". וי"ל שעד"ז הוא גם בהנשמה, שבכדי שיהי' "גילוי היחידה בדרגות הפרטיות שבאדם" (שמצ"ע היא עצם שלמעי מגילוי ולמעי משייכות לפרטים וכו'), הוא ע"י המשכת עצם הנשמה ממש שלמעי גם מבחי' יחידה, וזהו בחי' "עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות" ועי' בהשיחות דר"ה ש.ז. וז"ל: גם בהנשמה עצמה, יש עצם הנשמה וכפי שהנשמה יורדת למטה בסי' השתלי' - "חמשה שמות נקראו לה נפש רוח נשמה חי' יחידה", שהגם שיחידה שבנפש היא דבר אחד עם למעלה - "יחידה ליחדך" הרי היא **שם** (ותואר) בהנשמה, אשר מורה על דרגא מסויימת וכו' משא"כ "לה" - הנשמה עצמה - היא למעי מכל ענין השמות ודרגות וכו', ושני ענינים אלו בהנשמה (החמשה שמות, ו"לה") מתחברים, שזה נפעל ע"י שישראל וקוב"ה כולא חד, למעי הן מהגדר דהתחלקות (חמשה שמות) והן מה"לה" שלמעי מהתחלקות - העצם בעצמו וכו', עכ"ל.

**וי"ל שעד"ז** הוא גם הכוונה כאן "ועד להגילוי בעצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות" כלומר שדרגא זו להיותה למעי הן מבחי' היחידה והן מבחי' הדרגות פרטיות שבאדם, היא מחברת אותם כנ"ל.



## הברכות שקבל יצחק

הרב שלום האריטאנאוו  
≈ משפיע בישיבה ≈

**בקונטרס** ר"ח כסלו ש.ז. וז"ל: "הברכה שנתברך יצחק מאלקים היתה נמשכת לבניו גם אם לא היו מברכים, וכפרש"י עה"פ ויברך אלקים את יצחק בנו, שאברהם נתיירא לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו, אמר יבוא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו ובא הקב"ה וברכו. דמזה מובן, דכמו שבאם הי' אברהם מברך את יצחק, היתה נמשכת הברכה גם לעשו גם אם לא היו מברכו, כמו"כ הוא גם בנוגע להברכה שברך אלקים את יצחק, דברכה זו נמשכה מעצמה לשני בניו, גם לעשו. עכ"ל.

**ולכאורה** צריך ביאור: אף שמפרש"י משמע שברכת הקב"ה הוא כמו ברכת אברהם אבל בתוכן הענין עדיין צריך ביאור, דהנה: לעיל בהמאמר מבואר פירוש הכתוב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק בנו, "דבחי אברהם (בחינת החסד) האיר בחי החסד דלמעלה, ולאחרי מות אברהם, שאז היתה ההנהגה (כולל ההנהגה דלמעלה) ע"פ מדתו של יצחק, גבורה, נמשכו הברכות מהגבורות דשם אלקים שהם ברכות נעלות יותר מהברכות הנמשכות מהחסדים". ע"כ.

**ועפ"י?** צריך לומר לכאורה דויברך אלקים (גבורה) את יצחק הוא נעלה יותר מזה שאם הי' אברהם (חסד) מברך את יצחק. ולפ"י? אולי גם בזה שונה ברכת הקב"ה לאחרי מות אברהם - שלא נמשכה ברכה זו לעשו?

**ולהעיר** מלקו"ש ח"י עי 85 הערה 45 וז"ל: "וע"פ משנ"ת שענין התשובה שייך ליצחק דוקא, יומתק ה"י"נה של תורה" דפרש"י (ח"ש כה, יא): "אעפ"י שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם נתיירא לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו", ולכאורה, הרי גם יצחק ידע ענינו של עשו, ואעפ"י רצה לברכו, כדי להמשיך עליו אור עליון, ולמה נתיירא

אברהם להמשיך עליו אור עליון (עד שבשביל זה לא רצה לברך גם את יצחק)?

**אמנם** עפ"י מ"ש בפנים שיצחק רצה לברך את עשו בעבודת התשובה - והרי זה שיך ליצחק דוקא - מובן שאי"ז ענינו דאברהם, שעבודתו היתה בקו החסד", ע"כ.

**ולפי"ז** גם אם נאמר שברכת הקב"ה נמשכה לעשו, הרי מכיון שמדובר לאחרי שמת אברהם (בחינת החסד) - הרי יתכן שתוכן ברכה זו היא בהתאם לעבודתו של יצחק (גבורה) - עבודת התשובה; ואי"ז כלל כמו אם ברכת אברהם היתה נמשכת לעשו, שעבודתו היתה בקו החסד, ואינו שיך לענין התשובה.

~~~~~

### פי' "אל תמעטי"

הת' יהונתן דוד רייניץ  
 ≈ תות"ל 770 ≈

**בקונטרס** כ"ף מרחשון שנה זו ד"ה ואשה אחת גוי' סעיף א' מביא את דברי אדה"ז "פירוש כלים ריקים אל תמעטי, שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן", ובהערה 17 "צע"ק, דבפסוק נאמר "אל תמעטי", ובהמאמר "שיתבונן הרבה".

**וכבר** שאלו ושקו"ט בזה כו"כ מדברי המצו"ד עה"פ "אל תשאל מעט כי אם הרבה כלים".

**ולהעיר** שמאמר אדה"ז הנ"ל נמצא גם בשיחת ש"פ וירא תשכ"ה (נדפס בלקו"ש ח"ה ע' 334 ולא צויין לזה במאמר דידן) שם מובא: "וזהו"ע כלים ריקים כו' שצריך להתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן" ובהערה 128 "כנראה זהו פי' - אל תמעטי".

**וי"ל** שאת הלשון "אל תמעטי" אפשר לפרש בב' אופנים:

**א)** כפשטות לי' הכתוב שלא יהא מעט אלא ע"ד הרגיל.

**ב**) אף שאינו פשוטו מ"מ באמירת "אל תמעטי" הכוונה בזה לשלול שלא יהא "מעט" כ"א ההיפך מזה "הרבה". וכמו שרואים ב' אופנים הנ"ל בפשטות ל' בני"א.

**וכנראה** שאדה"ז פי' ע"ד המצו"ד (אף שאינו פשוטו) וכמובא בלקו"ש שם שלפי דברי אדה"ז "כנראה זהו פי' - אל תמעטי".

**אמנם** במאמר דידן מעיר שצ"ע קצת כיון שפי' זה אינו לפי פשוטו, דלפי הפשט הכוונה בזה שיהא ע"ד הרגיל.



### הערות בקונטרס ג' דסליחות

הרב צבי יוסף ביסק

≈ שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א ≈  
לדיספולי - איטאלי

**בקונטרס ג'** דסליחות תשמ"ט בסוס"ה מבואר ש"בכללות שם הוי' הוא פנימיות, כי זה שהתהוות ממנו היא באופן דבדרך ממילא, מורה על זה שהוא מופלא מענין ההתהוות (ובהע' 34: סה"מ קונטרסים שם קצד, רע"א, וראה גם לקו"ת שה"ש יד, ג: צוה ונבראו ממילא, שאין להם ערך ויחוס כלל אליו ית'). "ואינו מקור ממש), אבל בפרטיות, זה שמשם הוי' נעשה ההתהוות, הוא מפני שהוא מקור להתהוות".

**ובהע' 35:** "ולהעיר ממ"ש "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם", דלכאורה, מכיון שבמאמר זה עצמו הלשון הוא "נברא העולם", נברא בדרך ממילא (כמבואר בארוכה בלקו"ת שבערה הקודמת), מהו החידוש בזה שהבריאה אינה פועלת שינוי בו ית' והביאור בזה, כי גם פעולה הבאה בדרך ממילא מורה שהדבר שממנו באה הפעולה הוא בגדר מקור להפעולה (שלכן באה ממנו פעולה זו דוקא), דפעולה שבאה מ"מקור" (גם כשהיא באופן דבדרך ממילא) עושה שינוי (בדקות עכ"פ) בו, ובזה **מחדש** "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם" בשוה ממש".

**ולכאורה** חידוש זה צ"ע ממ"ש בסה"מ עטר"ת (עי קצב) בביאור לשון הת"ז: "איהו וגרמוהי חד (ש) איהו הוא בחי כח ההתנהוות שבעצמות, דהנה צריכים לומר דמ"ש איהו וחיוהי איהו וגרמוהי זהו ב' מדרי' בבחי' איהו, ולכן אומר ב"פ איהו. והיינו דלבד שיש הפרש באופן היחוד עם חיוהי וגרמוהי, דלכן נאי ב"פ חד, הנה גם בחי' איהו הוה ב' מדרי' דאלי"כ הול"ל איהו וחיוהי חד וגרמוהי חד, שהאיהו הוא במדרי' א', וההפרש הוא רק באופן היחוד, אבל אומרו ב"פ איהו מובן שהן ב' מדרי', והיינו דאיהו שבבחי' חיוהי הוא בחי' כח הגילוי שבעצמות והוא הכח שבעצמות לגלות עצמותו, ואיהו שבגרמוהי הוא בחי' כח העצמות להוות דבר, היינו להוות דבר שיהי נראה לא כמו העצמות".

**ולפי"ז** גם בנדו"ד לכאוי היי אפשר לדייק ממה שנאמר **ב"פ** "אתה הוא" שהמדובר הוא בבי' מדריגות, ולא שהוא בשוה **ממש**.

**אבל** א"א לומר כן, ואוא"ל הביאור בזה, כי הדיוק בעטר"ת הוא בהנוגע ל"איהו" (- לשון נסתר), משא"כ "אתה" (- לשון נוכח) שמורה על העצמות **ממש** שהוא בכל מקום בהתגלות הוא בשוה **ממש**.

**ולפי"ז** מדויק ויומתק:

(א) כפל הלשון בעטר"ת שהובא לעיל.

(ב) חידוש כ"ק אדמו"ר שליט"א (בקונטרס י"ט תמוז תשמ"ט סי"ג): "שגי הענינים שבהפסוק (אתה הוא הו"י לבדך, אתה עשית את השמים, ואתה מחי את כולם) שמתחילים בתיבת **אתה**, שאתה מורה על העצמות (כני"ל סעיף ב), הם ג' אופנים בגילוי **העצמות**". (עיי"ש) ודלא כמבואר בד"כ בדא"ח, והובא ג"כ בסי"ב שם, שקאי על גילויים, וד"ל\*.

\* לכאורה פשוט עפ"י המבואר בכ"מ הפירוש דאתה הוא עפ"י דא"ח - שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם - המערכת

## אלול - י"ג מדות הרחמים

הרב משה דוד הילעוויץ  
≈ תושב השכונה ≈

**בד"ה** אני לדודי תשליב (קונטרס ר"ח אלול תשמ"ט) מביא שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים ומציין ע"ז בהערה ראה מ"ח מסי אלול פ"א מ"ג. פע"ח שם.

**ולפום** ריהטא לא מצאתי זה בפע"ח שם, וכן לכאוי משמע מלקו"ת פי ראה כד, שמציין שם: "מה שמבואר בספרים שבאלול מאירים י"ג מדה"ר" אי"כ משמע שזה לא הובא בכתהארז"ל, וראה מה שהאריך בזה בסי מאמרי אדמה"צ דברים ח"ב ע' תכב בהערה.

~~~~~

## מראה שחור ומראה לבן

הת' אפרים ישראלי  
≈ תות"ל 770 ≈

**בקונטרס** ראש חודש אלול תשמ"ט כ"ק אדמו"ר שליט"א מבאר באות ו בחצאי ריבוע, וז"ל: [ובדוגמת הביטול שבאצילות שאין בזה חידוש וכו' ומכ"ש הביטול דכתר וכו' (כמו מראה השחור שאינו גבוה נגד מראה הלבן) וכו']. עכ"ל.

**משמע** שמראה השחור הוא שפל ממראה הלבן או עכ"פ שוה לו, היינו אינו גבוה.

**ויש** לעיין איך זה מתאים עם פירש"י על התורה, פרשת תזריע (יג, ג) ד"ה עמוק מעור בשרו. (ת"כ) כל מראה לבן עמוק הוא כמראה חמה עמוקה מן הצל. וברש"י על השי"ס, איתא במסכת

(\*) כ"ה להדיא בלקו"ת המצויין בהערה 34.

בכורות (סוף עמוד מא ע"א) דכתיב ומראהו עמוק מן העור כמראה חמה העמוקה מן הצל ופרש"י ד"ה וכת"ב. בנגעים שם (יג) עמוק דהיינו **שפל** כמראה חמה שנראית עמוקה, **שפל** מן הצל וכו', ע"כ. ועוד יותר קשה מרש"י במסכת שבועות (ה:): ד"ה שניה לה כסיד ההיכל. דאע"ג דצמר לבן עזה לבנוניתו מסיד, על כרחך, שאת שהוא אב קרוב אל לבנוניתו בהרת הוא אלא שגבוה ממנו מעט מתוך שאינו לבן כמוהו וכל דבר שחור נראה גבוה מן הלבן ולפיכך נקרא שאת. ע"כ. וגם הנשר הגדול הרמב"ם פ"א ה"ו מטו"ץ: כל מראה צרעת עור הבשר אינה קרויה נגע ולא מטמאה עד שיהיה מראה הנגע **עמוק** מעור הבשר, לא עמוק במשישתו, אלא במראית העין כמראה החמה הנראית לעין עמוקה מן הצל. אבל אם הי' מראה הלבן או הפתוך **בשוה** עם שאר העור או גבוה מן העור אינו נגע אלא כמו צמח מן הצמחים העולים בגוף. ע"כ.

**וכבר** הקדים להם אונקלוס בתרגומו על הפסוק (יג, ב) פרשה הנ"ל: אדם כי יהיה בעור בשרו שאת וגו' שאת = עמקא.

**משמע** משלשה העמודים הנ"ל הרמב"ם רש"י ואונקלוס שמראה השחור הוא כן גבוה נגד מראה הלבן? הניחא אם נגיד שכ"ק אדמו"ר שליט"א אזיל בשיטת הרמב"ן (על רש"י הנ"ל (יג, ג)) שסובר שאין שאת אלא גבוה (ושאת כצמר לבן) היינו גבוה מעור בשרו (שחור), דמשמע שיש סוג לבן שהיא גבוה משחור, ז.א. שאין מראה השחור גבוה נגד מראה הלבן, (עיי' מה שהשיג הראב"ד על הרמב"ם הנ"ל שסובר כמו הרמב"ן) מיהו לא נמצא שום ציון על מאמר המוסגר זו?

**ולפום** ריהטא אפשר לומר בדוחק שהחילוק הוא פשוט, שכאן מדובר על מראה סתם וכאן מראה של נגעים (ומה שאמר רש"י **כל** מראה לבן עמוק, "כל" לגבי מראות נגעים, שנים שהן ארבעה, אבל סתם מראה, לא) מיהו עדיין קשה דאיתא בגמ' כמראה חמה העמוקה מן הצל וגם פרש"י כן על פסוק הנ"ל?

**ואולי** יש לומר החילוק בסגנון זה: שרש"י סובר, כל מראה לבן עמוק הוא, היינו דוקא עמוקה ממראה שהוא יותר שחור ביחס לו (ללבן), אבל לא משחור ממש! ז.א. כל מראה הוא

יותר גבוה ממראה לבן (מכיון שכל מראה הוא יותר שחור ביחס ללבן (ובלבן גופא יש כמה מדריגות שאחד ביחס לשני הוא נקרא שחור, כדלקמן)) עד ולא עד בכלל שחור ממש, שאז מאיזה סיבה שתהי' מראה השחור ממש אינו גבוה נגד מראה הלבן.

**ובאמת** רש"י על החומש הנ"ל לא הזכיר שחור כלל "כל מראה לבן עמוק הוא".

**ומה** גם שדובר כאן בענין נגעים לעור בשר אדם ולא תמצא שום אדם שהוא שחור ממש. ולכן מוכרח לומר שמראה השחור בנוגע לנגעים לאו דוקא שחור ממש אלא אפל מלבן עד ולא עד בכלל שחור ממש, ולכן גבוה מלבן.

**ומה** שפרש"י במסכת שבועות הנ"ל וכל דבר שחור נראה גבוה מן הלבן ולפיכך נקרא שאת, לאו דוקא שחור ואדרבא שזה קאי גם על שאת שהוא גופא לבנה, אבל לא עזה כבהרת, ורש"י קורה לה שחור? אלא ע"כ לאו דוקא שחור ממש!

**וגם** בנוגע למה דאיתא בגמרא כמראה חמה העמוקה מן הצל. צל הוא לאו דוקא שחור ממש, דצל, היינו מניעה של הארה (ע"י מכשול) להאיר על שטח מסויים, אבל השטח מסביב (לשטח זו המוסתר) הוא כן מואר מהארה (מכיון שאין מכשול שמסתיר) ולכן ביחס לשטח המואר מסביב, השטח האפל נקרא צל, אבל ודאי שהארה דהארה משטח המואר יתפשט בתוך שטח האפל ולפיכך אינו שחור ממש. אבל מראה השחור (ממש) אינו גבוה נגד מראה הלבן.



## נ ג ל ה

-----

### הערות ברמב"ם הל' יסודי התורה

הרב שלום דובער וולפא  
 ≈ שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א ≈  
 קרית גת

**בהלכות** יסוה"ת פ"ד הי"ט כתב המפרש: "ואילולא ידעו הנביאים שיש לנפשם חיים לעוה"ב לא מסרו עצמם להריגה על קדושת השם, כגון חנניה מישאל ועזריה ועשרה הרוגי מלכות".

**ולכאורה** הרי כתב הרמב"ם שם בפ"ה הי"ד דחנניה מישאל ועזריה והרוגי המלכות היו **מחויבים עפ"י דין** לההרג ולא לעבור, והיו מחויבים לקדש את ה' ברבים, ואם לא היו מוסרים עצמם להריגה היו מבטלים מ"ע של קדוש ה' ועוברים על מצות לא תעשה של חילול ה', וא"כ ברור שגם לולא הענין שידעו "שיש לנפשם חיים לעוה"ב" היו מוסרים נפשם על קידוש ה'.

**ובפרט** עפ"י הידוע מההפרש שבין מסי"נ של יהודי על אמונתו לבין מסי"נ של נכרי על אמונתו להבדיל, שהנכרי המאמין בהשארות הנפש מחליף תאוה בתאוה, משא"כ הקידוש ה' של יהודי הוא למעלה מטעם ודעת. ועיין בתניא פי"ט "ואף שעיי"ז יכבה . . אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו" עיי"ש.

**אבל** להעיר מהסיפור מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שמי שיש לו ב' עולמות וא-ל אחד אינו מפחד מהצעצוע, ויש לחלק ששם מדובר על פחד מהצעצוע, ועיי' שיודעים שיש ב' עולמות **סר הפחד**, אבל גם לולא זה יש מסי"נ.

**ב.** שם פ"ה הי"י, יש היכי תימצי שעיי' שב ואל תעשה אפשר לקיים מצות עשה. **שיהפורש** מעבירה . . מפני הבורא ב"ה . . הרי זה מקדש את השם" (מלבד מה שקיים בזה מצות ל"ת).

## יעבור ואל יהרג ויכול להימלט

הת' שלמה זלמן הכהן  
 ≈ תות"ל 770 ≈

**בהמשך** למייש הת' א.ל.פ. בגליון דפי' וישלח, דמשמע מהט"ז (אהע"ז סי"ז סק"ד) דמומר באונס ואח"כ יכול לימלט ולא נמלט דכשר להעיד בעדות אשה. והקשה מהרמב"ם שכותב (בהל' יסוה"ית פ"ה ה"ד) ד"אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה, הנה הוא ככלב שב על קיאו והוא נקרא עובד כוכבים במזיד, והוא נטרד מן העולם הבא, ויורד למדרגה התחתונה של גיהנום", ומזה הקשה על הט"ז, דמדוע הוא כשר לעדות אשה הרי הט"ז עצמו פוסק דברשע גמור שעושה עבירות חמורות במזיד לא נאמן, וא"כ מדוע ביכול לימלט ולא נמלט - דלפי הרמב"ם הרי הוא כמזיד - נאמן בעדות אשה, עכת"ד.

**ובאמת** לא הי' צריך לדחוק ולדקדק דין זה מהט"ז שהרי הרמ"א מביא דין זה בפירוש (מתשובות הריב"ש) ביו"ד קכ"ד ס"ט. במחבר שם "האנוסים אפילו הטובים שבהם אינם יכולים לזוהר ממגע עובד כוכבים וכיון שהם חשודים עליו אינם נאמנים על שלהם אפי' בשבועה, אבל נאמנים על של אחרים, ובהגה שם ואין אוסרין יין במגען, ודוקא אותם שדרים עדיין בין העכו"ם ועושין עבירות בפרהסיא מפני אונס, רק בצנעה נזהרים, ואפשר להם לברוח על נפשם רק שממתינים משום ממון או כיו"ב, אבל אם עוברין גם בצנעה על עבירות אע"פ שעשו מתחלה באונס הרי הם כעובדי כוכבים".

**ולפי** משי"כ הני"ל תקשה מהרמב"ם על הריב"ש והרמ"א דהרמב"ם פוסק דהוא כמזיד כני"ל, וא"כ מדוע "נאמנים על של אחרים", הרי עובר עכו"ם במזיד אינו נאמן לעדות.

**אלא** די"ל בפשטות דהרמב"ם מדבר שם בכל הפרק בעניני קידוש השם וההיפך, וע"ז אומר דבדיני שמים אם אי' עובד עכו"ם באופן דיכול לימלט, הרי הוא נענש ע"ז כעובד עכו"ם במזיד, וכמ"ש שם "והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה

של גהינוס". משאי"כ בנוגע לדיני עדות, הרי הדין הוא דמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה, וכן אפי"אם הוא עושה עבירות במזיד לתיאבון הוא נאמן בעדות של איסורין (לפי שאימת האיסורין על הרשעים כמ"ש הרמב"ם פי"א מהל' עדות), ורק בנוגע לעכו"ם או שבת וכיו"ב אמרו דהוה מומר לכל התורה כי הכופר באלו הוא כופר בכל התורה כולה, ולכן לא מאמינים להם אפי"א בייסורין.

**ולפי"ז** מובן שבנוגע לאנוסים, אפי"אם יכולים להימלט ואינם עושים, פשוט דאינם מומרים לכל התורה, כי אחרי הכל הם עוברים עבירות רק באונס, ופשוט דנאמין להם בנוגע לשאר איסורים, (ואפי"א בנוגע לאותו דבר, בשל אחרים), ורק אם רואים אותם שעוברים עבירות **ברצון**, אז הם נעשים מומרים לכל התורה. וק"ל.

**אמנם** עדיין צ"ל משי"כ הטי"ז דבנוגע לעדות אשה מיקל הרמ"א דאפי"אם אוכלים נבילות לתיאבון נאמנים, ואין צריך תחילה וסוף בכשרות הרי הרמ"א כותב בפ"י כנ"ל דאם עוברים גם בצנעה על עבירות וכו' הרי הם כעכו"ם. וצ"ע בזה.



## ש ו נ ו ת



### "מעתה תהי' לנו מנוחה"

הת' שמואל קראוס

≈ תות"ל 770 ≈

**בספר** 'תולדות משפחת הרב מלאדי' (תל אביב תשי"ו) ע' 52 מסופר:

**"ביום** שיצא רבנו הזקן ממאסרו לחירות ביום י"ט כסלו תקנ"ט נולדה בת לרבנו אדמו"ר האמצעי רבי דובער נ"ע, וכאשר

נתבשר על כך אמר: מעתה תהיי לנו מנוחה, ומשום זה קראו לה [לבנתו הרבנית מנוחה רחל ע"ה] "מנוחה". השם רחל הוא על שם בתו הצעירה של רבנו הזקן שנפטרה בימי עלומי".

**על דברים אלו**, המובאים שם בתור דברי אגדה (אף שביספר הצאצאים ע"י 100 נהיו כבר ל"מסורת המשפחה..."), יש להעיר: השם "מנוחה רחל" הי' כבר שמה של בתו של אדה"ז - כך מובא בספר השיחות יתורת שלום (ברוקלין תשי"ו) ע"י 83, בהנחת כ"ק אדמו"ר (מהור"י) נ"ע: "גי' יארצייטין הי' עושה רבינו כ"ק אדמו"ר [הצ"צ] במשך השנה, בי אחרי אביו ואמו, ואחד אחר דודתו בת רבינו הגדול מנוחה רחל, שגידלה אותו עד היותו בן גי' שנים ואח"כ נסתלקה".

**[ובהערות כ"ק אדמו"ר שליטי"א שם: "כנראה יש כאן פליטת הקולמוס, כי בן גי"ש הי' הצ"צ בהסתלקות אמו" (היינו שכנראה צ"ל "שגידלה אותו בהיותו בן גי' שנים", או עדי"ז), אך על שמה לא העיר דבר, אף שב"ששלת היחס" שבהקדמת יהיום יוסי (תשי"ג) מופיע רק השם "הרבנית רחל". ולהעיר גם מרשימת כ"ק אדמו"ר (מהור"י) נ"ע הנדפסת ביבטאון חבידי גליון מסי 19-20 ע"י 40 הערה 26 בנוגע לבני ובנות אדה"ז והרבנית שטערנא: "חמשה ילדים הי' להם, שלשה בנים . . . ושתי בנות . . ." ומוזכרים שם שמותיהם, מלבד שם הרבנית מנוחה רחל שאף לא מוזכרת במנין הני"ל. וצ"ע].**

**גם** מלבד זה קשה לקבל מסורת זו: הרי בני משפחתו של אדה"ז נשארו בליאזני ולא נסעו לפטרבורג - שם הי' אדה"ז - וכיצד זה הספיקו לשמוע ממנו את הדברים קודם קריאת השם - ביום ה'?

---

1) ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר שליטי"א ח"ד ע"י מח: "סיפר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר ח"י"מ שפעם בחולד אחת מבנותיו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, קראו אדה"ז ואמר לו שאף שיש טעם הנותן מקום לומר לחכות בקריאת השם עד קריאת התורה דשי"ק, בכ"ז מפני טעמים ידועים אין לעשות כן, ויקרא שם לבתו ביום הקריאה הקרוב ליום הלידה" (ואולי י"ל שציוו זה הי' בחולדת חבת הצעירה יותר, חרבנית שרחו).

## לזכות

הילד שמעון זימל שיחי  
לאורך ימים ושנים טובות  
לרגל ה"אפשערניש" שלו  
ביום ד' כ"ב כסלו  
ה' תהא שנת נסים

\*

ולזכות אחיו ואחיותיו  
משה מנחם מענדל, בנימין זאב, יצחק נת, שלמה שיחיו  
חי' העניא, רחל תחיינה

\*

נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' אברהם יוסף וזוגתו מרת צבי' הינדא שיחיו  
סילווער